INDIOS, NEGROS Y OTROS INDESEABLES

Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe

Paco Gómez Nadal



Ediciones Abya-Yala

INDIOS, NEGROS Y OTROS INDESEABLES

Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y El Caribe

Paco Gómez Nadal

INDIOS, NEGROS Y OTROS INDESEABLES

Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y El Caribe

ABYA YALA

2017

INDIOS, NEGROS Y OTROS INDESEABLES
Capitalismo, racismo y exclusión
en América Latina y El Caribe

Primera edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22
y Wilson, bloque A
Apartado postal:
17-12-719
Teléfonos:
(593 2) 250 6267
(593 2) 396 2800
e-mail:
editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-464-3
Depósito Legal: 005946
Derechos de autor: 051850
Tiraje: 300 ejemplares

Diseño, diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala,
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, agosto de 2017

Publicación autorizada por: © Editorial milrazones
Ataúlfo Argenta 35, 3.º dcha.
39004 Santander (España)

Auspiciado por la Fundación Rosa Luxemburg con fondos del Ministerio Alemán para la Cooperación Económica y el Desarrollo (BMZ).

Fundación
Rosa Luxemburg

Índice

Parte III

Prólogo

Descubriendo la raíz racista de Nuestra América

Alberto Acosta[1]
31 de marzo del 2017

Usted primero tiene que sentir de su hermano, ver cómo vive el otro. Oler lo que huele en el mundo. Escuchar a los que sufren en el mundo y pensar. Usted no puede hacer sólo desde usted mismo, usted debe escuchar a todos, ver a todos, saber lo que pasa en el mundo.

Víctor Martínez, cacique de las riberas del río Igara-Paraná

Sin duda tenemos un libro incómodo entre manos. No se escuda detrás de imposibles objetividades. Va directo al grano. Aborda cuestiones cruciales: la 'cuestión indígena' y la 'cuestión negra'; siempre vistas como 'cuestiones', como problemas en nuestra historia republicana. Según Paco Gómez Nadal, tales 'cuestiones' son 'un molesto grano en las nalgas de la

1 Economista ecuatoriano. Ex-ministro de Energía y Minas. Ex-presidente de la Asamblea Constituyente. Ex-candidato a la Presidencia de la República del Ecuador.

construcción de las nuevas naciones independientes'. Naciones nuevas pero siempre de espíritu viejo pues su independencia está atrancada al no superar los racismos y las exclusiones estructurales que cimientan sus actuales sociedades. Sus estados, herederos de todas las colonialidades, institucionalizaron la expropiación y destrucción de las naciones y pueblos indígenas y de las poblaciones afro. Y hoy esa herencia se mantiene con la ampliación colonizadora de todas las formas de extractivismos.

Este libro, esclarecedor y polémico, nos sacude la memoria. Nos invita a cuestionar implacablemente nuestro mundo supuestamente moderno. Y es, a la vez, una posible guía para repensar nuestras vidas y nuestras instituciones desde las demandas de los pueblos y naciones ancestrales –desterrados en su propia tierra– así como desde las visiones de muchos otros grupos indeseables e incómodos para la modernidad blanqueada –como los negros y los amarillos o asiáticos–.

Es urgente reescribir la historia y los relatos republicanos cargados de heroísmos fatuos e inexistentes nacionalismos, más aún si queremos construir repúblicas de seres humanos realmente libres. Hay que recuperar las historias de los invisibilizados y anónimos, como los pueblos y nacionalidades indígenas o los afrodescendientes. Estos grupos, a contracorriente de visiones eurocéntricas y racistas, han sido actores importantes, e incluso han representado fuerzas contestatarias al colonialismo, a los gobiernos autoritarios y al propio poder, en tanto han ido asumiendo el papel de sujetos de su propia historia. Similar reflexión es válida para las mujeres; definitivamente urge escribir la historia de la dominación patriarcal, especialmente enfocada a la sobreexplotación y la precarización de la

fuerza de trabajo femenina, la feminización de la pobreza, la desigualdad salarial sobre la mujer, etcétera. Por cierto, habría que escribirla rescatando las luchas de resistencia y construcción de las mujeres particularmente indígenas y afros que, en muchas ocasiones, son las personas más explotadas en nuestras tierras y, aun así, han sostenido el enfrentamiento en contra de la explotación y de los gobiernos autoritarios.

Recordemos que el capitalismo, heredero de muchas formas de dominación, configura un sistema donde el capital subordina a la Naturaleza y a la Humanidad. Los múltiples procesos imperiales plasmaron en la práctica el cumplimiento de ese mandato de dominación del capital. Cristóbal Colón (1451-1506), en su histórico viaje en 1492, buscaba recursos naturales, especialmente especerías, sedas, piedras preciosas y sobre todo oro. Al viaje de Colón siguieron la conquista y la colonización. Con ellas, en nombre del poder imperial y de la fe –propias del naciente capitalismo europeo–, empezó una explotación inmisericorde de recursos naturales y un genocidio de muchas poblaciones indígenas. Luego llegaría la incorporación de fuerza de trabajo esclava en extremo barata.

Con dicha expansión imperial en América, África y Asia, empezó a estructurarse la economía-mundo: el sistema capitalista. Y, desde entonces, esta modalidad de acumulación extractivista estuvo determinada por las demandas de los centros metropolitanos del emergente capitalismo. Las regiones explotadas fueron especializadas en extraer y producir materias primas y bienes primarios, mientras que regiones explotadoras se encargaron de lo 'moderno', de las manufacturas. Las primeras exportan Naturaleza, las segundas la importan. Sobre esta división

internacional del trabajo se fundamentaría un sistema de intercambio comercial, ecológico, tecnológico e incluso humanamente desigual que perdura hasta nuestros días.

En medio de esa configuración de un sistema mundial de explotación, las masas indígenas, protagonistas de diversos alzamientos y protestas durante la vida colonial, fueron pasivas en las guerras de Independencia. ¿Por qué actuar si conocían a los beneficiarios de la autonomía, justamente aquellos terratenientes que contribuyeron a la sangrienta represión de sus alzamientos? Así como España aprovechó mecanismos e instituciones pre-hispánicas para asentar su gobierno, desde la Independencia, las oligarquías criollas aprovecharon mecanismos coloniales para garantizar y, sobre todo, sacralizar su dominio.

Y desde entonces, una y otra vez, usando todos los medios imaginables, los grupos dominantes han intentado "blanquear" sus sociedades, tema detenidamente analizado en este texto. Sobre los pueblos 'sombra' se han aplicado múltiples mediciones, censos, estadísticas, estudios, análisis que han ampliado y acumulado las exclusiones. Todo con el fin de integrarlos desvaneciendo sus especificidades y sus reales potencialidades, al punto que sus ideales de "libertad" han sido encadenados a la búsqueda del parentesco con su opresor. Bien anota Paco Gómez Nadal con un estilo directo y diáfano:

> "Los oprimidos suelen copiar el discurso del opresor y piden lo que este les indica que es lo adecuado para ellos. Todavía hoy, la única propuesta 'bondadosa' que se hace a la mayoría de pueblos indígenas tiene que ver con infraestructuras, aunque para nada con el derecho de auto-

> determinación, con el potencial creador que da la libertad. Se 'compra' sin discusión el discurso de 'la educación os hará libres' cuando, en la mayoría de los casos, la educación en América Latina y El Caribe -también en otras latitudes- perpetúa la servidumbre y la colonialidad social."

Paco Gómez Nadal, a más de demostrar cómo se ha querido minimizar la presencia indígena y afro, aborda un tema clave: introduce el análisis de 'la colonialidad del poder'; colonialidad extendida al saber y al ser. Y como él lo demuestra con una gran profusión de datos, dichas colonialidades –hoy vigentes– no son un mero recuerdo del pasado. Explican la organización actual del mundo en su conjunto, donde la 'colonialidad' es fundamental en la agenda de la Modernidad.

Para tener una mejor comprensión de estos antecedentes históricos, sobre los que se asienta el poder mundial, cabría considerar, como lo precisa Aníbal Quijano, que

> "el actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de 'raza' como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el Estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno Estado-Nación como su variante hegemónica y 4) el eurocentrismo como forma central de subjetividad/intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento".

La ambigüedad fundacional de la nación y sus modelos de Estado y sociedad, sustentados en

dicha colonialidad, excluyen y limitan el desarrollo de las capacidades culturales, sociales y productivas de América Latina. Se constituyeron Estados-nación subalternos, al decir de Raúl Prada, explicables desde la lógica del sistema-mundo, en tanto Estados conformados y existentes dentro de la lógica de acumulación del capitalismo.

No solo se estructuró un remozado dominio político y económico sobre las bases coloniales. El aspecto cultural (étnico-racial) de este complejo y largo período de continuada conquista y colonización, que se proyecta en Nuestra América aún a inicios del tercer milenio, es básico para entender el desarraigo de sus elites en toda la vida republicana. No olvidemos que el origen familiar y étnico determinaba –y determina aún– la vida de las personas, tal como lo anota Gómez Nadal:

> "Sólo hay que caminar América Latina y El Caribe para constatar que las y los obreros más empobrecidos, las y los campesinos más marginalizados, las y los trabajadores informales más excluidos o las personas desempleadas sin futuro suelen ser, en su mayoría, de ascendencia indígena o afrodescendiente".

Así las cosas, el racismo, una las mayores lacras de la colonialidad, es *"la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, impuesta sobre la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo"*, retomando nuevamente las profundas conclusiones de Aníbal Quijano. Desde entonces, ha sido una de las más arraigadas y eficaces formas de dominación social, material, psicológica y, por cierto, política. Al racismo habría que añadir el

patriarcalismo de raigambre colonial. Y de esto justamente trata este estupendo libro de Gómez Nadal.

Todo esto produjo un desencuentro entre la originalidad y la especificidad de la experiencia histórica del mundo de 'los indeseables' (pero indispensables) y la configuración eurocentrista de la perspectiva dominante. Aún a inicios del siglo XXI, se sigue 'leyendo' las realidades de nuestros países como-si-fueran-Europa o como-si-fueran-Estados Unidos: la realidad modernizada de los sectores dominantes. Por otro lado, en la misma complejidad, hasta ahora se mantiene la *"insanable lacra de la percepción eurocentrista del dominante sobre el dominado, que bloquea la admisión de tal dominado como otro sujeto"*: Aníbal Quijano. Así, por décadas se mantuvo inalterada la negación colonial de la calidad de sujetos a los indígenas -y a las personas esclavizadas negras-, particularmente en su representación en tanto comunidades con identidades y visiones propias.

Por tanto, ni siquiera se gestó un verdadero Estado-nación por la propia exclusión de las masas y la ausencia de una historia común entre grupos indígenas, afrodescendientes e inclusive mestizos con las nuevas elites ligadas al mecanismo de acumulación colonial. Tales 'indeseables', para pertenecer al nuevo organismo social, debían integrarse en el mundo hispanizado, identificarse con él, arrodillarse ante él y demostrarle su funcionalidad. Caso contrario, no solo que no podían ni debían ser asimilados, tenían que ser extinguidos, nos recuerda Juan Maiguashca.

Una percepción que, de diversas formas, se proyectó a lo largo de la historia republicana. Para muestra un exabrupto. El coronel Ricardo Wrigth, partidario del primer presidente ecuatoriano Juan José

Flores, se lamentaba de la suerte del país por carecer de *"una población industriosa (...) compuesta de indios no consumidores, cuyo principal alimento se reduce a maíz pelado, y su vestido de una frazada tosca"*. Wrigth, investido de todos los poderes, llegó a proponer, luego de algunas conversaciones con los acreedores de la deuda externa, un arreglo que establecía el pago de una tasa de interés del uno por ciento sobre la deuda activa a partir de julio de 1847 y la entrega de tierras baldías para cubrir los intereses capitalizados. Además, para superar la escasa colonización europea, en su acuerdo, Wright vinculaba las tasas de interés con el número de colonos que se enviaran al Ecuador por parte de una compañía de colonización de los tenedores de bonos. Por cada 5 mil colonos europeos se reconocía 1% de interés anual adicional sobre la deuda activa hasta llegar al 6%, estableciéndose un premio adicional de 0,5% si se lograba una dotación de 25 mil colonos, que se incrementaría en 0,5% anual hasta llegar al 3%. Crecía el servicio de la deuda en función del aporte europeo para 'blanquear' la sociedad.

Esta visión que tenían las clases dominantes del Ecuador aparece una y otra vez en la historia de esta república. Ya en el siglo XX, al terminar la década de los treinta, el ex-dictador Federico Páez expresó su opinión sobre el tema. Según él:

> "El Ecuador necesita más que ningún otro país de América, la inmigración de capital extranjero, y de hombres de raza blanca. (...) Mientras gentes torpes o de mala fe que no quieran dejar de ser caciques de pueblo combatan al blanco y al capital extranjero, el Ecuador seguirá yaciendo en la miseria y el oscurantismo. Sólo la inmigración europea en gran escala, puede engrandecernos.

> La Independencia fue un bien en muchos conceptos; pero nos hizo el daño de cortar la corriente inmigratoria que de España, aun cuando en pequeña escala, venía al Ecuador. La Independencia, la República, todo se debe a los blancos y descendientes de blancos. Los indios no son sino una rémora a todo progreso; y lo propio son quienes aun cuando racialmente blancos, tienen mentalidades de indios".

A mediados de los años ochenta, en el siglo XX, el entonces ya expresidente de la República, Carlos Julio Arosemena, propiciaba la llegada de grupos de *sijs* con el fin de que transmitan sus conocimientos de agricultura a los campesinos e indígenas ecuatorianos.

En el caso de los afros esclavizados cabe recordar que en Ecuador no se les liberó directamente. Se les manumitió. Es decir se procedió a su liberación a cambio de indemnizar a los dueños de los esclavos recién en 1851, durante el gobierno del general José María Urbina. Tampoco hubo indemnización alguna para ellos y ellas. Una realidad lacerante si se toma en cuenta que, como anota Gómez Nadal,

> "La esclavitud, que aisló a cada individuo y lo dejó huérfano de comunidad y vida, incluía un modelo de servidumbre brutal, difícil de superar. De hecho, antes que fuerza de trabajo, los africanos fueron 'cosificados', convertidos en mercancía objeto de trueque, despojados incluso de su condición de clase trabajadora para ser un 'bien mueble'".

La lista de este tipo de situaciones es enorme, muchas incluso reseñadas en este libro. Quién puede negar que esa marca racista no sigue presente hasta

nuestros días. No ha habido procesos históricos que se propongan resarcir en parte tantas injusticias, tantos atropellos, tantas brutalidades. Por el contrario, como sucede en el gobierno de la 'revolución ciudadana', la megaminería se impone, literalmente, a sangre y fuego. Basta ver los detalles de lo que ocurre con las poblaciones indígenas en Tundayme, provincia de Zamora-Chinchipe, o bien en Nankints, provincia de Morona-Santiago. Así, una vez más, varias regiones del Ecuador aparecen como tierra de conquista y colonización, en un esfuerzo miserablemente justificado bajo una ilusión desarrollista. Con eso se aplasta al subordinado, especialmente al mundo indígena, para tratar de alcanzar los delirios desarrollistas (por cierto, hasta 'blanqueados') de las clases dominantes modernas.

Inclusive los importantes avances constitucionales y jurídicos de los últimos tiempos son insuficientes. Basta con reconocer que en las constituciones de Ecuador y Bolivia se establece que estos países construirán Estados plurinacionales. También en dichas constituciones se incorporaron las ideas del *sumak kawsay* o *suma qamaña,* que no contienen los elementos engañosos del desarrollo convencional y que provienen del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuyas lenguas eran consideradas inferiores, por ser vistas como incultas y primitivas, incapaces del pensamiento abstracto, como recuerda José María Tortosa. Sin negar lo que estos avances y otros tantos logros representan, cabe tener presente que en la práctica es casi nada lo que se ha evolucionado.

Como anécdota se podría mencionar la negativa de la mayoría en la Asamblea Constituyente de

Montecristi -incluyendo votos de indígenas kichwa parlantes- para incorporar en la Constitución del Estado plurinacional del Ecuador al kichwa como idioma oficial al mismo nivel que el castellano. Siendo asambleísta constituyente y consciente de la necesidad de impulsar un resarcimiento histórico y de que exista coherencia con la declaración de Estado plurinacional, propuse, cuando concluía la Asamblea Constituyente, que se asuma en la Constitución el siguiente texto:

> "El castellano y el kichwa, como primeras lenguas de relación intercultural, son idiomas oficiales del país. Son de uso oficial los demás idiomas en las zonas donde habitan los otros pueblos y nacionalidades. Todas las lenguas del país son patrimonio cultural y como tales el Estado las respetará, conservará y estimulará".

Se negó mi propuesta. El presidente Rafael Correa se opuso y afirmó que *"no se podía obligar a un niño que no es del mundo quechua a aprender castellano y quechua, en lugar de castellano e inglés"*. Su poderoso asesor jurídico apuntaló la visión presidencial, considerando -en mensajes internos- mi intento de reconsideración, como *"otra ingenuidad"*. A la postre, se impuso la visión "blanqueadora". En la Constitución de Montecristi (2008) quedó el castellano como idioma oficial, asumiendo al castellano, al kichwa y al shuar como idiomas oficiales de relación intercultural. Y las otras lenguas indígenas, de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los territorios que fija la ley (artículo 2).

Así, en todo este largo período republicano, estos pueblos 'sombra', indispensables constructores de

estos países a través de múltiples formas, casi siempre en condiciones de sobreexplotación, son incómodos para el relato oficial del progreso y el desarrollo. No se los ha incorporado como iguales y menos aún se ha intentado repensar estos países desde estas otras visiones culturales. ¿Será acaso que la mera imagen de estos pueblos le recuerda a la modernidad capitalista su condición explotadora, de modo que no puede ni mencionarlos en sus relatos históricos si quiere mantener su 'blanqueada' imagen?

Recuérdese que estos diversos ejes de "la cuestión étnica" explican todavía en gran medida el actual orden social fragmentado y polarizado, carente de una verdadera identidad nacional. Tal cuestión, en conjunto con otras cuestiones como el género o incluso las propias cuestiones de clase, pueden explicar la ausencia de un Estado democrático y de un proyecto que rescate y sume constructivamente todas las diferencias regionales mencionadas, que, en suma, potencie a los países de Nuestra América desde su diversidad. Por eso en Nuestra América, como anota Quijano: *"seguimos siendo lo que no somos"*. Y por la propia construcción hegemónica de ideales 'blanqueados', podríamos agregar que "somos lo que no queremos ser".

Cerremos estas breves líneas, con las que se invita a leer este magnífico texto y golpear a nuestra enorme carga de prejuicios, con la frase del uruguayo Raúl Zibechi, citado por Paco Gómez Nadal:

> "La única salida para que los colonizados no repitan, una y otra vez, la terrible historia que los coloca en el lugar del colono, es la creación de algo nuevo, del nuevo mundo. Es el camino en el que los dominados pueden dejar de referenciarse en el dominante, desear su riqueza y su poder, perse-

guir su lugar en el mundo. En ese camino pueden superar la inferiorización en la que los instaló el colonialismo. No podrán superar ese lugar peleando por repartirse lo que existe, que es el lugar del dominador, sino creando algo nuevo: clínicas, escuelas, caracoles, músicas y danzas; hacer ese mundo otro con sus propias manos, poniendo en juego su imaginación y sus sueños; con modos diferentes de hacer, que no son calco y copia de la sociedad dominante, sino creaciones auténticas adecuadas al nosotros en movimiento".

El tiempo sin tiempo

"La diferencia 'cultural' ya no es una estable y exótica alteridad. Las relaciones yo-otro son cuestiones de poder y retórica, más que de esencia".

James Clifford
Los dilemas de la cultura

En tiempos veloces la mirada atrás parece pérdida de tiempo o ejercicio melancólico, estéril. Pero si el presente sólo puede estar compuesto por el pasado y alguna que otra expectativa de futuro, toca revisar los torpes y manipulados archivos de la memoria para tratar de entender los fenómenos actuales. Como nos explicaría cualquier persona regida por el concepto del tiempo andino, vivimos de espaldas al futuro y lo único que tenemos enfrente es el pasado. A él debemos mirar para entender el pasado-como-porvenir (*nayrapacha*)[1].

James Clifford defiende de forma vehemente que "los contactos culturales modernos no necesitan romantizarse borrando la violencia del imperio y las formas perpetuantes de la dominación neocolonial"[2].

1 RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1991). *Pachakutik: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo.* Aruwiyitri, La Paz.

2 CLIFFORD, James (2001). *Los dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna.* Gedisa, Barcelona.

Quizá por eso, me embarco en este texto, para navegar y visibilizar la raíz de algunos problemas contemporáneos. Llevo años de 'contacto' con los pueblos que habitan América Latina y El Caribe, los originarios, los herederos directos de los colonizadores blancos, la afrodiáspora, los extirpados del Asia colonial.... Mi mirada ha variado. Del ímpetu ingenuo y desinformado de mi primera juventud en Colombia, a la madurez no siempre acertada de los últimos tiempos en Centroamérica. He habitado yo también estos territorios y he hablado y escrito en primera persona del plural para referirme a ellos –que son también un 'nosotros'–. He escrito centenares de reportajes, algunos ensayos, bocetos de una explicación que nunca me llevaba a respuestas satisfactorias o, al menos, tranquilizadoras.

Sigo sin encontrar esa respuesta e imagino que, si soy mínimamente crítico, jamás la hallaré. No hay una sola explicación a por qué o cómo es un lugar y sus gentes, menos aún a cómo es este continente que, a pesar de los intentos de apropiación externa y de la brutal diversidad interna, se empeña en sentirse latinoamericano. De hecho, la universalización de algunas categorías con las que los académicos miran al, ahora denominado, Sur Global son peligrosamente simplificadoras o reduccionistas.

Este libro recorre en una lógica de tiempo sin tiempo la ecuación de racismo y exclusión que subyace en el estado de periferia política, cultural y económica actual de la mayoría de los pueblos indígenas, afrodescendientes y asiáticos que habitan América Latina y El Caribe. Tiempo sin tiempo porque los argumentos y los relatos se articulan en torno a las ideas no a la cronología lineal de la historia occidental –esa que pre-

supone una lógica de progreso, de avance lineal en el devenir histórico–. No es un ensayo académico, pero sí se trata de una aproximación desde una generosa diversidad de fuentes a fenómenos como la colonialidad, el racismo, el neocolonialismo o las nuevas formas económicas 'imperiales' y la relación con las principales amenazas con las que lidian los pueblos.

El libro aborda una hipótesis compuesta muy básica: "La exclusión –en Abya Yala– es fundamentalmente racista y el racismo esconde un megaproyecto económico". Este punto de partida se va desplegando con el pasar de páginas en preguntas múltiples. La primera parte es en realidad la demostración de esa hipótesis: es el racismo colonial ahora con ramificaciones neocoloniales el que sigue excluyendo a, por lo menos, 200 millones de personas de la vida política plena en el hemisferio. El racismo de la colonia ejerce ahora –como entonces– de disculpa *cultural* para justificar un proyecto económico de mayor envergadura... pero eso es de lo que trata ese primer asalto.

La segunda parte mira hacia atrás con más intensidad, busca y rebusca el porqué y el cómo se construyó la máquina conceptual y las estructuras de dominación que han perpetuado este estado fantasmagórico de cosas. La tercera parte es fruto de mi debilidad periodística y es un intento de mostrar a punta de crónicas algunos de los hechos que relato en las páginas previas.

No se puede enmarcar este libro en la tendencia de los estudios postcoloniales de la academia euroestadounidense. Primero, porque como duda

Ela Shohat[3], el propio término "postcolonial" corre el riesgo de ser "ahistórico y universalizador y tiene implicaciones potencialmente despolitizadoras". Bebe de algunos de los teóricos-prácticos de la (de) colonialidad en las Américas, pero más desde la posición crítica que busca en los ejemplos locales de resistencia activa al sujeto político y no a los objetos, esas "víctimas inactivas" que dejan a los protagonistas del imperialismo político, económico y cultural implantar pautas y estructuras reclamando apenas la salida de la pobreza –término, como veremos, polémico en sí–. Mi voluntad parte de la necesidad personal de poner en orden las ideas y de rascar sobre la superficie de lo que –como periodista– he cubierto durante dos décadas sin tiempo ni espacio para profundizar. Al mismo tiempo, creo que es una aproximación suficientemente amplia como para abrir algunas ventanas a aquellos que, como yo, fuimos educados como colonizadores, en la soberbia y la decadente superioridad etnocéntrica y eurocéntrica.

Ser conscientes de la colonialidad, del racismo o de los estragos del capitalismo que los anima no significa dividir el mundo en buenos y malos, en víctimas y victimarios. Todo es más complejo. Sin embargo, sí defiendo la asunción de responsabilidades históricas, así como los procesos de verdad (sobre lo acontecido en estos siglos) y de restitución (deuda de Eurooccidente con los pueblos a los que ha explotado con disculpas basadas en el racismo biológico y cultural) para trabajar en la no repetición. Este libro, pues,

3 SHOHAT, Ella (2008). *Estudios Postcoloniales*, Traficantes de Sueños, Madrid.

no es un ajuste de cuentas, sino un aporte al contrarrelato de nuestra propia historia.

Esta es una versión revisada y ligeramente ampliada de la primera edición del texto (publicada en junio de 2015 en el Estado español y en mayo de 2016 en Colombia). Agradezco las lecturas críticas de Alberto Muñoz y de Alberto Acosta y siento una especial alegría por ver el libro en el imprescindible fondo de la Editorial Abya Yala de Ecuador. Que las preguntas y las dudas sigan sembrándose en las brechas del apabullante sistema-mundo capitalista, occidental, racial y patriarcal. En su sanguinario devenir seguimos resistiendo.

Paco Gómez Nadal
Desde el puente emocional
entre Abya Yala y Europa

El nudo racista

"En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y lo vestido, y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja".

Eduardo Galeano
Los hijos de los días (2012)

La exclusión es racista. Hoy, en pleno siglo XXI, la herencia del modelo colonial marca quiénes entran en el juego de la democracia liberal latinoamericana y caribeña y quiénes están condenados a esperar extramuros la caridad de "los buenos", de los ciudadanos de pleno derecho. La mayoría de explicaciones para los fenómenos de exclusión en la región oscilan entre la simplificación (países de gobernantes populistas y corruptos endémicos que empobrecen a sus indolentes pueblos) y la mentira pseudocientífica (técnicas atrasadas de explotación de la tierra, falta de competitividad, precaria integración de mercados…). Y resulta que, después de todo, lo que hay es racismo y una "coloniali-

dad de poder"[1] que la argentina Zulma Palermo define de forma muy sencilla: "Hegemonía instalada desde la conquista [S. XVI] y que articula raza, trabajo, espacio y grandes grupos humanos en beneficio del capital y de sus cultores (blancos europeos)[2]".

Desde estas primeras líneas una persona lectora bienintencionada podría dudar, incluso, de la palabra racismo y, por supuesto, de la relación de esa construcción excluyente con el mercado del trabajo, el acceso a los servicios o la participación democrática. Vamos a ir desenmarañando este complejo nudo racista.

***

En algún lugar de Latinoamérica, escucho, con calma, a alguien que quiere pavonearse de su "tolerancia":

> "A mi me dan pesar los indios... mire usted los pobres... pero claro es que a veces parece que no quieren evolucionar, entrar en la civilización... siempre sucios, mire como tienen a las criaturas..."

Así empiezan muchos discursos criollos, así se comprueba de forma cotidiana que el estigma es profundo. Indios y negros, indígenas y afrodescendientes, cholos, monos, tamales, nacos, gronchos... Nada bueno tienen esas gentes que son tan diferentes, que siempre fueron flojos y que, hoy, siguen dañando las estadísticas de Latinoamérica y El Caribe.

---

1 Término acuñado por Aníbal Quijano a principio de los años noventa. Su desarrollo ha llevado a hablar de la colonialidad del poder, del ser, del cuerpo...

2 Yo añadiría: "y sus aprendices aventajados: estadounidenses, canadienses o, incluso, los neocapitalistas chinos, surcoreanos o taiwaneses".

"El país va mejor de lo que parece pero las cifras del desarrollo son engañosas", me explica un funcionario de Naciones Unidas en Panamá. "Los indígenas dañan las estadísticas". En el paraíso de los rascacielos, donde el Producto Interior Bruto ha crecido una media del 7,7% desde 2008 a 2013[3], el 98,4%[4] de indígenas encallados en la pobreza "daña las estadísticas". Es extraño escuchar a personas indígenas decir que el enriquecimiento de las clases dominantes panameñas ha "dañado" las cifras del país y que, por esa razón, el Índice de Desarrollo Humano (IDH) habla de un lugar con un nivel medio-alto y eso ha supuesto un perjuicio grave al salir de muchos de los programas de cooperación internacional que podrían servir a los pueblos originarios (un 10% del total de la población panameña).

"Indio, paloma y gato, animal ingrato", "Indio comido, indio ido", "Indio, mula y mujer, si no te la ha hecho, te la va a hacer", "Indio, pájaro y conejo, en tu casa ni aún de viejo", "Se le salió el indio", "El indio y el alcaraván, apenas echan alas, se van", "Se dejó coger de indio", "Al indio, a la culebra y al zanote, dice la ley que se mate", "Indio no es gente, ni casabe comida"... La semántica del desprecio se riega por todo el continente. Nada diferente para las poblaciones afro, pero con menos imaginación: negro, mono, grone, groncho, negrada, cabeza, zambo...

Los primeros, los pueblos originarios, son marginados en su territorio ancestral. Los segundos, sujetos víctima de la afrodiáspora, tratados como fantasmales espectros denigrados en su doble destierro

---

3 Estadísticas del Banco Mundial.

4 Estadísticas del Sistema de Naciones Unidas en Panamá.

eterno de muerte (el mismo donde hicieron prosperar plantaciones y fortunas ajenas).

Asegura el lingüista José Luis Iturrioz Leza, director de la Cátedra de Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara (México), que "la discriminación lingüística es una manifestación derivada de lo que ocurre en la sociedad, y ésta no existiría si no hubiera discriminación social. La lengua no inventa, describe el rededor. Y aquí tenemos tantos términos para algunas cosas porque aquí resulta un problema. Pero no olvidemos que las palabras se limpian cuando limpiamos la mente".

Quizá, entonces, se trata de decolonizar la mente para limpiar el lenguaje porque, como se demostrará en este texto, nada de lo que le pasa a los pueblos originarios y a las comunidades afrodescendientes de América Latina y El Caribe es casual. Hay un origen y un desarrollo histórico para este estado de cosas, para la lamentable situación de exclusión social y política en la que unos 200 millones de latinoamericanos se enfrentan el siglo XXI aunque sus luchas políticas y sociales les hayan permitido sobrevivir hasta ahora manteniendo sus señas de identidad y abrir espacios subversivos imposibles de imaginar hace unas décadas. Hablemos de la cantidad antes de analizar las cualidades.

Los pueblos 'sombra'

Sí: 200 millones, más o menos. Más o menos porque, en realidad, sabemos muy poco sobre América Latina y El Caribe –menos sobre esta última región que sobre la primera–. Censos poco confiables, nada homogéneos en sus metodologías o en definiciones conceptuales,

ausencia de registros diferenciados para poblaciones afrodescendientes, discrepancias sobre quién es indígena y quién no lo es…

Las organizaciones internacionales y los gobiernos nacionales diseñan las políticas públicas y estructuran su discurso sobre las poblaciones más vulnerables a ojo (o a ciegas). Veamos: las proyecciones compartidas explican que en América Latina vivían en 2016, aproximadamente, unos 625 millones de personas[5] a los que hay que agregar unos 40 millones en El Caribe para sumar unos 665 millones de habitantes. De estos, siempre según estos vagos datos oficiales, en 2013 un 24% vivía en la pobreza con ingresos inferiores a cuatro dólares al día. Es decir: unos 159 millones de latinoamericanos y caribeños son pobres. Si buscamos el dato de población en situación de vulnerabilidad (con ingresos entre 4 y 10 dólares al día) llegamos a los 224 millones de personas, un 33% del total[6]. Estirando un poco el argumento, veremos que esos pobres tienen, además, características étnicas y culturales determinadas.

La incertidumbre crece. Después de contrastar numerosas fuentes[7], podríamos situar el número de afrodescendientes en un arco que va de los 130 a los 150 millones de personas. En el caso de los indígenas,

5 Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2015), Observatorio Demográfico, 2014 (LC/G.2649-P), pp. 29, Santiago.

6 Datos recogidos en el *Informe Regionalsobre Desarrollo Humano para América Latina y El Caribe* (2016) elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), pp. 80, 165.

7 Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL), Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Programa para Población Afrodescendiente en América Latina de la ONU, Banco Mundial (BM).

las cifras, según la fuente, hablan de un mínimo de 30 millones y de un máximo de 50[8]. Extremos muy alejados, ¿verdad? Pero sumando indígenas y afrodescendientes nos acercamos a la mágica cifra de entre 180 y 200 millones de personas... Demasiado parecida al dato de pobreza y vulnerabilidad continental.

Para ilustrar el desinterés por medir y, así, visibilizar estas inmensas minorías podemos anclarnos a unos ejemplos cercanos. En Colombia, por ejemplo, hasta 1993, sólo había 600 mil afrodescendientes, según, eso sí, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). En el año 2001, el titular de un reportaje del diario El Tiempo exclamaba: "¡Son 10 millones y medio!". Es decir, se pasó de 600.000 a 10 millones por un cambio en la "metodología" y en la institución que media. En esta ocasión era la Dirección Nacional de Planeación y ésta aseguraba que las y los afrodescendientes sumaban, en realidad, el 26% de la población total de Colombia y que el 80% de éstos vivía -y vive- en la pobreza. "Somos invisibles, jamás verá a un número significativo de afrodescendientes en cargos ejecutivos, ni en puestos importantes de la administración pública, ni en las empresas, ni en las universidades...", me explicaba realmente enfadado Juan de Dios Mosquera, director del Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Afrocolombianas (Cimarrón).

La sombra estadística se cierne sobre todo el continente. Si revisamos las estadísticas de la CEPAL –perfectamente afinadas en lo económico– sólo pode-

---

8 El último cálculo de la CEPAL, en *Los pueblos indígenas de América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, a 2010 se contabilizarían al menos 44,8 millones de indígenas en 826 pueblos diferentes.

mos caer en la confusión. Dependiendo del documento que se revise, la población afrodescendiente pasa del 17 al 23, o al 30%. Al menos en uno de los cuadernos de la división de Población de la CEPAL sus "expertos" reconocen el desastre estadístico y, a pesar de no poder delimitar el número exacto de afrodescendientes, sí afirman con rotundidad que "los indicadores de la población afrodescendiente evidencian el carácter desaventajado de este grupo social en comparación con otros. La situación de pobreza y exclusión de la que son víctimas es el resultado de la discriminación racial a la que están sometidos hasta hoy, no obstante el fin de la esclavitud hace más de un siglo"[9]. Según este documento, los países con mayor porcentaje de población afro son Brasil y Cuba con un arco que va del 35 al 45%. Los siguientes serían Colombia y Ecuador (11% y 5%), pero el propio informe acepta que no hay ni suficientes datos ni son muy confiables. El PNUD, por su parte, consideraba en 2012 que los países con más población afrodescendiente son República Dominicana (89%), Venezuela (53,4%), Brasil (50,7%), Colombia (10,4%), Uruguay (9,4%), Panamá (8,8%), Costa Rica (7,8%) y Ecuador (7,2%). Como se puede observar, nada coincide y, así, la realidad se vuelve confusa y la población, invisible.

Edizon León, especialista del Centro Ecuatoriano de Desarrollo y Estudios Alternativos (CEDEAL), me muestra su sorpresa ante esta suerte de alquimia estadística inexacta. León, líder afroecuatoriano, se felicita de que el último censo nacional[10] de Ecuador

---

9 *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos* (2009), p 33, Serie Población y Desarrollo, CEPAL, Santiago de Chile. Disponible en: http://www.cepal.org/publicaciones/xml/6/36926/lcl3045-P.pdf

10 Conocido en septiembre de 2011.

haya incluido por primera vez una pregunta sobre afrodescendientes, pero no entiende como al final los afro son un 7,2%, del total, dos décimas por encima de la población indígena oficialmente reconocida en el país[11]. "Uno diría que Ecuador es un país indígena, ¿no?". El problema no parece estar en el porcentaje de afrodescendientes, sino en el de indígenas... "Quizá les siga dando vergüenza reconocerse como tales".

La perplejidad de León se traslada a la gama de porcentajes sobre población indígena total en Latinoamérica. Hay tan poco interés que el Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Población y Pueblos Indígenas de la CEPAL solo incluye datos de 11 países y tan desactualizados que los más recientes son de 2002. Los investigadores del Banco Mundial, mientras, reconocen su "sorpresa" ante el panorama que encontraron en 2005 cuando trataron de analizar la situación de los pueblos indígenas respecto a lo que la Institución Financiera Internacional (IFI) define como "pobreza" o como "desarrollo". "A pesar de que los pueblos indígenas de la región han aumentado su poder político y representación durante la última década, esto no se ha traducido en los resultados positivos – en términos de reducción de la pobreza- que hubiésemos esperado encontrar cuando comenzamos con esta investigación", confiesa Gillette Hall, economista del Banco Mundial y coautora del estudio *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004.*

11 El último Censo de Población de Ecuador, elaborado en 2010, señala que la mayoría de la población se autoidentifica como mestiza (71,9%) y que el resto se distribuye así: 7,4% de montubios (campesinos mestizos de la costa), 7,2% de afros, 7% de indígenas, 6,1% de blancos y 0,4% de otros.

En este texto de referencia para los planificadores del Banco Mundial, y para los Gobiernos que aún les hacen caso sin rechistar, se concluye que los indígenas son un 10% de la población de América Latina –es decir, cerca de 60 millones–, la cifra más alta dada por un organismo internacional[12]. Se resume, así mismo, los problemas que les afectan:

- "Se han registrado pocas ganancias en la reducción de la pobreza de ingresos entre los indígenas durante la década de los pueblos indígenas (1994-2004)[13].
- Los indígenas se recuperan más lentamente de las crisis económicas[14].
- La brecha de pobreza de los indígenas es más profunda y disminuyó más lentamente durante los años noventa.
- Ser indígena aumenta la probabilidad de un individuo de ser pobre y esta relación se mantuvo más o menos igual al comienzo y al cierre de la década.
- Los indígenas continúan teniendo menos años de educación[15], pero la brecha se está reduciendo, y los resultados educacionales son

12 Aunque en el informe *Democracia y Participación Política de los pueblos indígenas en América Latina* (Unesco) se asegura que "según estimaciones de las Naciones Unidas y del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FPI, 2001), hay en la región entre 60 y 80 millones de indígenas agrupados en más de 1.000 pueblos con lenguas y culturas particulares" (p. 8).

13 La ONU declaró en 1994 que a partir de diciembre de ese año comenzaba el Decenio Internacional de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas del Mundo.

14 No sabemos a qué crisis económicas se refieren, si a las financieras del Norte o a la pérdida de una cosecha.

15 Claro está, menos años de "educación occidental". El Banco Mundial no se plantea que haya otras formas de aprendizaje.

sustancialmente peores para los indígenas, lo cual es indicativo de problemas en la calidad de la educación.

- Los indígenas, especialmente mujeres y niños, continúan teniendo menor acceso a servicios básicos de salud".

Pobres, pobres, pobres… la letanía que relaciona pobreza e indígena se repite en todos los documentos de los autodenominados 'bienintencionados' del Norte Global. Para el Banco Mundial, ser pobre es disponer de menos de 2 dólares al día, aunque quizá deberían leer el análisis de Siri Damman sobre los pueblos indígenas y el Objetivo de Desarrollo del Milenio (ODM)[16] de reducción de la pobreza[17]. En general, todos los indicadores de "desarrollo" han sido diseñados por occidentales o por no occidentales *eurooccidentalizados*. El juego de palabras no puede disimular una realidad: en las oficinas de Nueva York, Washington, Ginebra o París, la perspectiva económica y cultural es una (y es colonial). Allá, la pobreza es objeto de estudio, no de realidad cotidiana; allá la pobreza es ausencia de propiedad, consumo y acumulación. De igual forma, al victimizar permanentemente a las poblaciones "objeto" de sus estudios y estrategias, las cosifican. Indígenas –y, por supuesto, afrodescendientes– son trabados como objetos (también como carga o rémora

16 En el año 2000, como resultado de la llamada Cumbre del Milenio en la ONU se determinan los llamados Objetivos del Milenio. Ocho objetivos, 18 metas y 48 indicadores que deberían mejorar las condiciones del desarrollo humano en el planeta a 2015. La estrategia, firmada por 192 países, no ha sido exitosa globalmente y pasado 2015 ya nadie habla de esos objetivos.

17 *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y El Caribe* (2008). Biblioteca Universitaria, CLACSO-Siglo del Hombre, Bogotá.

de las sociedades que "sí" con capaces de desarrollarse), y no como sujetos protagonistas de su historia.

Damman, más poliédrico en su análisis, defiende que "la pobreza es un concepto que describe una realidad polifacética de impotencia y privación, un indicador único de pobreza no puede captar la pobreza como tal". Va más allá al recordar que los propios ODM han sido duramente cuestionados por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas[18], que no le ve sentido a la iniciativa de desarrollo representada por los ODM, incluidos los indicadores empleados, respecto a los pueblos originarios. "Se plantea la inquietud de que en el marco del ODM-1[19] no se refleje el acceso a los recursos de tierras, que es de la mayor importancia para la pobreza de los pueblos indígenas. La pérdida de la identidad, las tradiciones, la cultura y la libre determinación también están ausentes". Demasiadas cosas importantes quedan por fuera.

Por tanto, se pueden dar casos en que para la población indígena no aplique el principio de que ser pobre tenga que ver, fundamentalmente, con la disponibilidad de dinero. "Mientras más independiente sea una familia del mercado, mayor será la probabilidad de que su ingreso monetario esté por debajo de la línea de pobreza extrema. Si la economía tradicional cubre la

---

18 El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas es una instancia asesora creada en el año 2000 por el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas. Se ha caracterizado por un alto grado de independencia de criterio respecto a la institución.

19 ODM1: "Reducir a la mitad la pobreza y el hambre extrema" de 1990 a 2015". Para la ONU, la pobreza extrema era entonces vivir con menos de un dólar al día.

mayoría de sus necesidades, el ingreso monetario puede ser bajo, aunque se viva bien", defiende Damman.

De este 'desenredo' inicial, se desprenden, entonces, dos debates cuya formulación no puede ser lineal: la determinación de la pobreza –que ya ha sido puesta en duda– y la pertinencia de los censos diferenciados.

¿Y por qué un censo étnico?

No hay consenso sobre la necesidad de hacer esos censos diferenciados por características étnicas y culturales. Entre otras cosas, porque en muchos se perpetúa la idea de raza implantada por el modelo colonial (como veremos más adelante). En Brasil, la pregunta censal es: "¿De qué raza se considera usted?". En Venezuela, es así: "Según sus rasgos físicos, ascendencia familiar, cultura y tradiciones se considera: negro (a), afrodescendiente, moreno(a), blanco(a), otra ¿cual?".

Y aceptar la palabra raza[20], a pesar de estar interiorizada por las mayorías, produce demasiado escozor en los sujetos emancipados. El sociólogo pe-

20 Al respecto, Colette Guillaumin explica que "la idea de raza es una de las ideas más contradictorias y violentas [...] que en el curso de estas últimas décadas se ha vuelto explosiva. Incluida, y utilizada por un mundo de una creciente eficacia tecnológica, de un centralismo cada vez más perfecto, se ha transformado [...] en vehículo de empresas estatales de dominación, explotación y exterminio". Para la socióloga francesa "la raza científicamente no existe", pero negar la implantación del concepto racial sería negar que "produce muertos". "Produce muertos y continua asegurando el armazón de los sistemas feroces de dominación. [...] Es un medio de racionalizar y de organizar la violencia asesina y la dominación de los grupos sociales poderosos sobre otros grupos sociales reducidos a la impotencia". En AGÜERO, Óscar Alfredo (2002). *Sociedades Indígenas, Racismo y Discriminación*, Horizontes Antropológicos (Página 256), Porto Alegre.

ruano Jaime Coronado cuestiona de este modo la pregunta incluida y utilizada durante la elaboración del censo venezolano: "¿Y por qué no considerar dentro de las opciones: *mulato*, *zambo*, *pardo*, etcétera? Pero, también, ¿por qué no también *indio*, *mestizo*, *cholo*? o ¿las veintitantas 'clasificaciones' *raciales* llamadas *castas* de la época del virreinato?, ¿o las cinco o seis de los Censos de hasta mediados del siglo pasado?". También escribe sobre lo que él denomina "censos raciales": "Las gentes 'clasificadas' y discriminadas racialmente, como producto de un 'constructo' mental y cultural, la idea de 'raza', que no tiene nada que ver con la realidad biológica, y si mucho con la realidad histórica, fueron condenadas a una existencia de sobreexplotación, oprobio y marginación, y ubicadas en la escala más baja de la estructura social del poder y que, por tanto, efectivamente, hizo que fueran víctimas del racismo estructural y cotidiano"[21]. Razas, castas[22], señalamientos ideológicos en función del aspecto físico. Supuesta diferencia morfobiológica heredera del denominado como cientifismo positivista del siglo XIX, diseñada en y desde el lenguaje y, por tanto, en la política.

Es difícil determinar cuál es el mejor camino. Contar la diferencia permite diseñar estrategias para

---

21 CORONADO, Jaime. *Censos raciales: un mal precedente*, En el medio digital Otramérica, disponible en: http://otramerica.com/opinion/censos-raciales-un-mal-precedente/591

22 Según resalta Carlos López Beltrán, de la UNAM (México): "Los primeros [los europeos] generaron la idea misma de 'castas' [al menos, 53 fueron descritas] por medio de los entramados ideológicos que aseguraban su enseñoramiento sobre ellas, mientras que los segundos estaban desprovistos de modos de auto-reconocerse y de forjar identidades autónomas". Es una reacción al cruce de tres tipologías de seres que coincidieron a la fuerza en un mismo espacio: los derrotados indígenas americanos, los forzados migrantes africanos y los voluntarios colonos europeos.

la participación social y política de los colectivos más excluidos, pero contarla también discrimina, perpetúa la perversa idea racial y deja fuera de la ecuación a los otros “seres indeseables”: campesinas y campesinos ‘latinos’ empobrecidos, asiáticos semiurbanizados, clases obreras suburbanas no indígena, desplazadas por los conflictos armados o sociales internos, migrantes, etcétera. ¿Por qué no contarlos a todos y a todas si se trata de determinar el tamaño del abismo?

Quizá la cuestión no es sobre la pertinencia o no de hacer censos con componente étnico, sino de qué criterios se utilizan para realizarlos. En 2012, Bolivia estaba inserta en un intenso y complejo debate sobre la pertinencia o no de incluir el término “mestizo” entre las preguntas de autorreconocimiento en el próximo censo. Estas dudas, que desde afuera podrían parecer inocuas, son clave en el proceso de decolonización de la información. De hecho, fue en Bolivia, tras la revolución de 1952, cuando la palabra “indio” fue purgada del lenguaje oficial para utilizar la de “campesino”. Las palabras tienen peso específico y este no es un asunto lineal. Por ejemplo, la mayoría de los censos con enfoque étnico apuestan por el autorreconocimiento de los ciudadanos dentro de uno de los grupos establecidos (por el poder estatal), pero hay que tener en cuenta que la misma colonialidad provoca que un indígena o un afrodescendiente no quiera identificarse como tal. De hecho, en Perú, el censo de 2007 arrojó que allá ‘sólo’ hay 4 millones de indígenas (de los 24 millones de ciudadanos que habitan el país). Los críticos achacan ese dato tan pobre (cuando se estima que la población indígena supera los 10 millones) a que el criterio que se utilizó fue el de la “lengua materna aprendida”. Es decir, un indígena castellano parlante salía de la ecuación. Lo

cierto es que los departamentos nacionales de estadística tiene mucho poder a la hora de fijar el imaginario de la opinión pública, porque estamos en una época en que la supuesta credibilidad de los datos "científicos" se ha convertido en una pseudo religión. En el mismo Perú, el Instituto Nacional de Estadística e Informática elaboró un completo estudio sobre la evolución de la pobreza a 2011, en el que no hay ni una referencia étnica a la hora de caracterizarla sociodemográficamente.

Es tan importante la influencia de los criterios en el diseño de las preguntas censales y de la negativa a autoidentificarse dentro de un grupo étnico, que los datos en varios países de América Latina sufren bailes incomprensibles. Si antes me refería al censo de 2007 de Perú, que reconocía 4 millones de indígenas en el país, en el censo de 1993 eran 8,7 millones. ¿Fueron abducidos 4,7 millones de personas? No, cambiaron los criterios. En Brasil aconteció un fenómeno opuesto entre el censo de 1991 se hablaba de 294 000 indígenas pero en el del año 2000 ya eran 734 000 y en 2012 se acercaban a los 900 000 (un aumento de un 205% en 20 años). Estos números también suelen reflejar una mayor organización de los colectivos afectados, una mayor politización y, por tanto, una (re) dignificación de sus orígenes.

El debate no tiene conclusión fácil. El conteo diferenciado, insisto, podría permitir políticas afirmativas –de discriminación positiva– que impulsen la incorporación de afrodescendientes e indígenas a la ciudadanía real[23]. Sin embargo, también puede servir para despojarlos de las cualidades y categorías de clase

23 A la ciudadanía vigente, es decir, la impuesta por el modelo del Estado Nación occidental u occidentalizado.

o género y encajonarlos en el siempre recurrido armario étnico –un eufemismo 'cultural' o folclórico que no profundice en la participación política o económica de la vida social y que puede darle un barniz étnico a las antes conocidas como razas para perpetuarlas en la conciencia colectiva–. El peligro de analizar la realidad indígena o afrodescendiente sólo desde la variable étnica es que simplifica –desde el culturalismo–[24] un cuadro complejo en el que entran las variables de clase, género, territorio o conflicto, es que homogeneiza y universaliza una categoría (lo "indígena", lo "negro"), que si bien ha tenido una utilidad a la hora de generar cohesión de cara a las luchas de resistencia, instala un discurso que de forma paradójica también genera exclusiones internas. Sin profundizar más en este asunto, sí cabe señalar, a modo de ejemplo, qué diferente es la realidad, la actitud y los reclamos de una mujer indígena urbana y comerciante de El Alto de Bolivia que la de una mujer indígena y campesina en Chucuito (Perú) o la de una mujer indígena universitaria en Quito (Ecuador). Lo indígena requiere apellidos pero, desde la subalternidad, la afirmación

24 Se entiende por culturalismo la corriente que asegura que los problemas sociales son, básicamente, un asunto de relaciones entre culturas. De ahí deviene todas las tendencias al multiculturalismo (primero) y al interculturalismo, después. La crítica de los movimientos indianistas a esta estrategia sociopolítica es intensa. Por una parte acusan a ONGs e instituciones internacionales de haber impuesto en el Sur Global esta concepción. En esa línea, como indica el boliviano Pedro Portugal Mollinedo, "el culturalismo perenniza y agrava la situación colonial e infantiliza al indígena que lo asume. Enajena al colonizado su capacidad social transformadora y lo convierte en un ser esencialista. La naturaleza de los problemas en países como Bolivia son históricos y estructurales. Se trata de descolonizar, no como algarabía posmoderna, sino como urgencia realista nacional que tiene componentes sociales y económicos con un necesario enfoque unitario y contemporáneo".

de la identidad no es equiparable al juego de identidades en las sociedades dominantes.

Los registros censales tienden a homogenizar una realidad múltiple, no segmentan. Por ejemplo, se suele preguntar si alguien es 'indígena' generando así una sola categoría para una realidad plurinacional; se suele preguntar por lo indígena en las áreas rurales siguiendo el imaginario académico, desconociendo que hay grandes concentraciones urbanas, barrios enteros de mayoría indígena. Hace ya unos años, un líder del pueblo Ngäbe se enfadó conmigo por una pregunta en la que comencé el enunciado de un modo similar a "¿Qué piensan los indígenas de...?". Este hombre me puso el espejo y me planteó: "¿Qué me diría usted si yo le preguntara 'qué piensan los blancos de...'?". Tenía razón. Una cosa es la etiqueta "nacional", "geográfica" o "profesional", pero la etiqueta étnica o racial muchas veces aplica un barniz invisibilizador si esa etiqueta es puesta desde afuera. Lo indígena, visto desde la cultura dominante es un anacronismo, un obstáculo para el desarrollo. "Las sociedades indígenas son vistas como ajenas al mercado, estáticas e incambiantes, apegadas a tradiciones irracionales que consisten en repeticiones mecánicas de un pasado inaprensible"[25]. Desde la subalternidad, la comandanta zapatista Esther se presentó así ante el Congreso de la Unión de México en marzo de 2001, en el discurso político de más importancia hasta ese momento en la historia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): "Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y

25 RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Bolivia, la historia alternativa*, artículo publicado en la revista Carta, Principio Potosí, Centro de Arte Reina Sofía, Madrid.

eso es lo único que importa ahora". La identidad como afirmación política, más allá de las herramientas censales del envejecido poder estatal.

Pobres o excluidos

En las últimas décadas, las organizaciones internacionales del Norte Global han tenido especial interés en ligar pobreza a exclusión. Pero sin hacer énfasis en la segunda. Es decir: ser excluido es ser pobre; ser pobre es ser excluido (y se podría añadir: y ser indígena[26] o negro es ser pobre). La realidad, como siempre, es más compleja. Ni la pobreza es unidimensional, como hemos mostrado, ni la exclusión es la consecuencia única de la falta de recursos económicos o de la imposibilidad de acceder a servicios públicos. El cientifismo economicista que se ha tratado de aplicar a la noción de pobreza es excluyente en sí. Es pobre quien los expertos deciden que es pobre. Herramientas como las Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) o el denominado como Índice de Desarrollo Humano (IDH) categorizan el desarrollo humano desde una lógica occidental y estatal, la de las y los burócratas eurooccidentales. La conocida activista e intelectual de India Vandana Shiva lo decía sin ambages: "Los pobres no son pobres por ser vagos o porque sus gobiernos sean corruptos. Son pobres porque otros se han apropiado de su riqueza, des-

26 Roberto Gutiérrez, en la edición del 24 de marzo de 2011 de *El Periódico* de Guatemala, escribía: "Se ha llegado a creer como inapelable que ser indígena es igual a ser pobre, estigmatizando con ello lo étnico, como si fuese la cultura la culpable de la pobreza. Esto lo escuchamos y leemos en informes muy variados, desde los elaborados por organismos internacionales, pasando por artículos de prensa y comentarios 'sueltos'. Se dice comúnmente que la pobreza tiene rostro indígena y rural. El mensaje que queda normalmente hace pensar que ser indígena obliga a pobreza".

truyendo su capacidad para crearla"[27]. Pocas veces pues se busca la causa de esa pobreza-exclusión, sino que se considera la pobreza como una enfermedad en sí. Se trata de un caso similar al del concepto de los derechos humanos: al centrarnos –como se ha hecho por parte de la mayoría de organizaciones- en la violación de los mismos, en lugar de en el porqué de esa violación, sólo victimizamos y denunciamos, pero no enunciamos ni visibilizamos lo suficiente a los reales victimarios, ni las estrategias de fondo que terminan provocando el clima de violación "física" de los derechos.

La mayoría de los movimientos indígenas de Latinoamérica ha dejado claro en sus discursos, comunicados y reclamos que su lucha no es por superar la supervivencia de los dos dólares diarios. Hablan de territorio, autonomía (política y de diseño de sus políticas) y cultura (la posibilidad de preservar o evolucionar culturalmente según su parecer). En el Primer Manifiesto de Tihuanacu, firmado en Bolivia en 1973, varias organizaciones indígenas campesinas manifestaban que una de "las peores frustraciones" era "la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país". Su análisis era claro y no tenía nada que ver con tener en el bolsillo un dólar más o un dólar menos: "Los programas para el campo están concebidos dentro de esquemas individualistas a pesar de que nuestra historia es esencialmente comunitaria, [el] sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creó modos de producción en mutua ayuda como el ayni, la mink'a, yanapacos, camayos. . . La propiedad privada, el sectarismo político,

27 2006. SHIVA, Vandana. *Cómo poner fin a la pobreza*, En Revista PASOS, N°124, San José, Costa Rica.

el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron con los Regímenes Republicanos".

Los sectores desarrollistas (toda la derecha y una parte de la izquierda latinoamericanas, así como los "inversionistas" foráneos) interpretan el reclamo indígena como una nostalgia del pasado, un deseo de no 'evolucionar', de negar la posibilidad de acceso a las sociedades 'desarrolladas'. Se cae en el viejo precepto de "civilización o barbarie"[28], traducido ahora –quizá siempre– por "desarrollo o estancamiento". El problema, como en el caso de 'pobreza', es semiótico, es político. Se da por hecho que los pueblos originarios no se han desarrollado en estos últimos cinco siglos, que no han evolucionado. Y resulta que sí lo han hecho. De una forma diferente a la occidental, pero lo ha hecho. La pobreza no puede ser sólo escasez monetaria. También se considera que esos pueblos han permanecido indolentes, sin defenderse, sin levantar la cabeza.

---

28 La dicotomía republicana "Civilización o Barbarie" se consolida en el imaginario cultural de las élites latinas con la publicación en 1845 de la novela *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. El autor colombiano R.H. Moreno-Durán considera a ésta como "una oposición de factores cuya simple postulación bastó para obligarnos a asumir una elección". El planteamiento de las nuevas repúblicas, explica Moreno-Durán, es: "La 'civilización' es algo así como la rica alternativa que nos ofrecen Europa y los Estados Unidos para el feliz despliegue de nuestras fuerzas por las vías del desarrollo y el progreso. Alternativa que, desgraciadamente, no es posible suscribir de inmediato, porque ahí está esa serie de realidades primitivas y salvajes, violentas e irredimibles que nos llenan de 'vergüenza' ante los ojos del mundo ilustrado. (...) La realidad de la 'barbarie', en cambio, no es otra que el propio hombre casi presentado en estado de naturaleza, el típico *bon sauvage* roussoniano, no sometido aún a ningún patrón de restricción social (...) Los términos se dan, pues, como irreconciliables y el maniqueísmo de tal concepción, que es tanto como decir la ideología misma de la burguesía positivista en ascenso, es evidente".

Y la historia –no oficial, por supuesto- nos cuenta lo contrario. La pobreza no puede ser sólo escasez monetaria, igual que el ejercicio del poder no es sólo ocupar los puestos de poder oficialmente reconocidos.

John Renshaw y Natalia Wray recuerdan que "las declaraciones formales de las organizaciones indígenas, como la Declaración de Kimberley y la Declaración del Consejo Indígena de Centroamérica, identifican cuatro áreas temáticas prioritarias [a la hora de determinar los indicadores de pobreza]: el control sobre las tierras y territorios indígenas, el respeto y conservación del medio ambiente, el reconocimiento y respeto a la identidad y a las culturas indígenas desde una visión pluricultural, y la participación indígena en todas las decisiones que afectan a los indígenas o sus territorios"[29]. Véase que no se habla de dinero, ni de servicios públicos en este pequeño listado a tener en cuenta para determinar los Indicadores de Pobreza para Pueblos Indígenas. No significa esto que el acceso a los beneficios de la "ciudadanía"[30] no sean importantes pero, desde luego, son insuficientes.

Los investigadores del Banco Interamericano, a los que parece que su propia institución no hace mucho caso, dudan de la utilidad de las líneas de po-

---

29 RENSHAW, John y Natalia Wray (2004). *Indicadores de Pobreza Indígena*, BID, Washington.

30 En la construcción-invención de los estados-nación independientes de Latinoamérica se optó por la concepción de "ciudadanía" heredada de Francia e Inglaterra y se desterró la diversidad étnica y cultural de muchos países. La obstinada campaña por "incorporar a la ciudadanía" a la población indígena era sinónima de "aculturizar" de "homogeneizar" para construir una nueva "identidad nacional". Tiene lógica ya que el concepto de ciudadanía instaurado por las repúblicas independientes latinoamericanas bebe de la idea surgida en la Ilustración que presupone unos individuos no diferenciados, abstractos, sin particularidades.

breza o de las Necesidades Básicas Insatisfechas en el caso de los pueblos indígenas: "Los dos métodos tienen sus desventajas: en el área rural es difícil evaluar los ingresos no monetarios; el método de las líneas de pobreza además asume que el hogar es la unidad básica de producción y consumo, que no es siempre el caso en el contexto indígena. Las NBI también tiene un sesgo urbano, ya los indicadores usados, como hacinamiento, condiciones de la vivienda, agua potable y saneamiento son más críticos en situaciones con mayor densidad de población".

Son diferentes las reivindicaciones de los afrodescendientes, porque la historia y el punto de partida son diferentes. Las personas afrodescendientes llevan luchando desde el siglo XIX por su incorporación real a la ciudadanía republicana-liberal y, en muchos ejemplos, se puede constatar que esa pelea se ha hecho desde el individualismo, no desde lo comunitario[31]. Excepto en casos muy concretos, como el de las comunidades cimarronas rurales de Surinam o Guyana (los *maroons*) o los quilombos brasileiros, las y los afrodescendientes han intentado incorporarse de forma efectiva a la "ciudadanía" urbana y semi urbana definida vagamente por la sociedad criolla resultante de las independencias formales latinoamericanas y caribeñas. Por tanto, su concepto de pobreza y/o de-

31 Me atrevería a afirmar -no sólo como consecuencia de la observación personal, sino de las conversaciones con antropólogos como Jesús Flórez (Colombia) con amplia experiencia en comunidades afrodescendientes-, que la reacción de muchas personas esclavizadas a la abolición de ese modelo de servidumbre fue o el traslado a núcleos urbanos y un rechazo de lo rural o la consecución de una pequeña parcela de tierra y el cultivo de subsistencia como medio para lograr un grado de autonomía personal o, en todo caso, familiar, usurpado en las plantaciones durante generaciones.

sarrollo se acerca mucho más al que podría dibujar el Índice de Desarrollo Humano (IDH). Sin embargo, tanto para indígenas como para afrodescendientes –y para campesinos o sectores populares urbanos–, el IDH sigue siendo insuficiente porque no tiene en cuenta la dimensión política de la pobreza, sino el acceso a servicios de forma cuantitativa. Si nos fiamos de las cifras oficiales del desarrollo humano, un número determinado de aulas equivale a una buena educación o un puesto de salud es equivalente a un buen servicio de salud. Sabemos que no es así, ni en Paraguay, ni en Burdeos.

Además de las precarias condiciones materiales de muchos de esos equipamientos 'sociales', en ellos no se tiene en cuenta, casi nunca, las singularidades ambientales o culturales[32] de las comunidades para los que se diseñan. Y, por supuesto, es muy extraño encontrar centros de salud o escuelas, por seguir con el ejemplo, que pongan en juego el conocimiento de estos pueblos. Ya se sabe: no es científico.

Los pueblos afrodescendientes, al igual que los indígenas, sufren entonces una exclusión política (marginados de los espacios donde se toman las decisiones), social (estigmatizados y segregados racialmente), y cultural (porque su saber, su hacer y sus capacidades son negadas de forma sistemática). Las políticas públicas y los programas de desarrollo –como el tan cacareado de los Objetivos del Milenio– son diseñados desde cri-

32 Un ejemplo: para los pueblos Ngäbe y Buglé (Panamá) el color blanco y el frío se relacionan con la muerte. Por tanto, un centro hospitalario occidental con ropa blanca y una temperatura baja para prevenir infecciones es un espacio de muerte del que rehúyen las mujeres embarazadas cuando precisan de asistencia médica.

terios occidentales[33] y, como señala hasta el cansancio el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, el pensamiento occidental es "un pensamiento abismal" que traza líneas invisibles y que separa los universos. Es decir, a un lado de la línea están los conceptos válidos; al otro, los invisibles (los laicos, populares, plebeyos, indígenas, campesinos…). A esos "es inimaginable aplicarles no sólo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimiento aceptables en este lado de la línea. Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas"[34].

Este carácter "inconmensurable e incomprensible" de lo afro[35] y de lo indígena reduce su importancia a lo exótico o, como insisto en este texto, a lo "antropológico", pero nunca a lo político o la puesta en valor

---

33 En Naciones Unidas, en la OEA o en el resto de organismos internacionales cada vez se ven más funcionarios latinoamericanos, pero en su amplia mayoría son latinos, criollos, blancos de piel, de extracción o de formación.

34 DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010). *Para descolonizar Occidente*, CLACSO, Buenos Aires, p. 14.

35 Zulma Cornelia Chaverra Martínez, lideresa afrocolombiana, aseguraba hace unos años: "Nosotras en la organización [la ACIA] hemos prestado un papel importante. Los grupos de salud los hemos sostenido, los de parteras, los de rezanderas. Nosotras nos preocupamos por mantener las costumbres, la cultura. Lo que ocurre es que en nuestro medio el conocimiento de nosotras como mujeres afro no se reconoce en las ramas gubernamentales. Nosotras tenemos un conocimiento muy limpio, pero como somos negras y campesinas, pues no se publica nuestro conocimiento…". En GÓMEZ NADAL, Paco (2012). *Los muertos no hablan*, Editorial Otramérica, Bogotá, p. 16.

de la sabiduría ancestral o comunitaria en el diseño de políticas de Estado.

La separación racial sigue siendo un hecho en el siglo XXI se defina como se defina y el poder real, el de la gestión de la pobreza, del conocimiento y de las políticas del denominado como 'desarrollo' sigue en manos de los eurooccidentales.

Esta dimensión racial excluye sistemáticamente a los "seres indeseables" de América Latina y El Caribe. Los 'pobres' –y son, básicamente, pobres en inclusión política antes aun de ser pobres materiales–: son una interclase étnica entremezclada. Acá se diluyen las divisiones de forma intencional, hay afrodescendientes urbanos, latinos campesinos, indígenas que habitan ciudades, pueblos originarios en aislamiento voluntario, afrodescendientes campesinos, campesinos mestizos, migrantes javaneses, comerciantes chinos o trabajadores indostanes... Pero para la burocracia del 'desarrollo' (o de la 'pobreza') todos son lo mismo: pobres, beneficiarios, objetos de estudio, sujetos de derechos en el papel hasta que se les ocurre ejercerlos.

Los tópicos ayudan a simplificar la realidad pero ésta se empeña en mostrarnos que es compleja y múltiple. A modo de ejemplo, valga esta descripción de Félix Patzi sobre Bolivia, que da la vuelta a la tortilla y sitúa la condición de clase como consecuencia de la condición étnica: "Antes de octubre de 2003 lo 'indio' o indígena era asociado a lo rural[36], y la clase trabajadora de las ciudades siempre era considerada como sector popular. Inclusive los propios indígenas

36 En Bolivia, ciudades como El Alto cuentan con algo más de un millón de indígenas.

creían que dejaban de ser tales cuando abandonaban el campo para venirse a las ciudades. Los mineros por ejemplo se definían a sí mismos como clase obrera, pero nunca como indígenas. La dimensión de clase ocultaba su origen indígena, cuando en realidad una persona era obrera por ser indígena"[37].

La socióloga del mismo país Silvia Rivera Cusicanqui incide además en las implicaciones del lenguaje en este carácter de segregación de clase que se esconde detrás de las denominaciones raciales o de casta: "La superposición de los criterios de estratificación de casta con los de clase llegó a tener tal peso 'constitutivo' que aún hoy continúa estructurando las relaciones y percepciones entre los distintos grupos de la sociedad boliviana. En el sentido común contemporáneo de la sociedad persiste, por ejemplo, la asociación entre indio y 'clase campesina'; entre cholo y 'clase trabajadora', y entre criollo o 'blanco' y 'clase señorial o burguesa', con las implícitas valoraciones diferenciales que tales categorías asignan a los distintos tipos de trabajo o no-trabajo[38]. El lenguaje contribuye así a crear convenciones que permiten a los distintos interlocutores encubrir los verdaderos criterios –coloniales– de estratificación social, pero al mismo tiempo reproducir los mecanismos segregadores que los alimentan (ver

37 Félix Patzi es catedrático de Sociología Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia).

38 Nota de Silvia Rivera: La palabra aymara *q'ara* resulta sumamente expresiva en este sentido, pues se asocia no sólo con la calidad de "pelado" o carente de bienes culturales, sino también con el robo y usufructo de bienes ajenos. Es digno de anotar el hecho de que este término sea utilizado por el aymara tanto rural como urbano para designar a toda la gama de sectores no-aymaras, pero también por los obreros de los primeros sindicatos y mutuales de la ciudad de La Paz, como sinónimo de "burgués" o "parásito social" (cf. Lehm y Rivera, 1988).

también Albó, Greaves y Sandóval T. III, 1983)"[39]. Bernard Duterme, sin embargo, es optimista y considera que en los últimos 20 años "los movimientos [indígenas] parecen haber aprendido de los antagonismos de ayer entre sindicatos campesinos y organizaciones indígenas. (...) El militante de base es a veces campesino, otras de tal etnia o territorio, hombre o mujer, ecuatoriano o latinoamericano..."[40].

En este juego de definiciones es imposible buscar una única solución al "tema indígena" –como gustan denominarlo los gobernantes– o a la realidad afrodescendiente.

Exclusiones amontonadas

Sólo hay que caminar América Latina y El Caribe para constatar que las y los obreros más empobrecidos, las y los campesinos más marginalizados, las y los trabajadores informales más excluidos o las personas desempleadas sin futuro suelen ser, en su mayoría, de ascendencia indígena o afrodescendiente. No sería descabellado afirmar que las clases pobres y excluidas en Chile son mayoritariamente criollas, pero tampoco es errado aseverar que, entre los excluidos chilenos, los indígenas, por ejemplo, están en el último peldaño. Igual podríamos afirmar de los pocos miles de afrodescendientes paraguayos o del inmenso norte y nordeste brasileño, habitado en su mayoría por negros y, en menor medida, por indígenas.

---

39 RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2012). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Editorial Otramérica, Santander.

40 DUTERME, Bernard (2012). "Movimientos indígenas en América Latina. Entre rebeliones y poderes", en *El Volcán Latinoamericano*, Editorial Otramérica, Santander.

En el mismo paseo por la región constatamos sin dificultad que son anecdóticos los altos funcionarios indígenas o afrodescendientes (excepto en el caso de Bolivia, de Guyana o de algunos países del Caribe anglófono) que no estén en posiciones simbólicas o que no respondan a cuotas populistas sin más poder que el nominal. Si el argumento lo llevamos al extremo y cruzamos la variable étnica con la de género, el cuadro se perfila depresivo: mujer e indígena, como denuncia Blanca Velázquez, activista del centro de Apoyo al Trabajador de Puebla (México), es la fórmula radical de la exclusión y la vulnerabilidad.

En el caso de estas mujeres, que se aproximan al 60% del total de población de origen indígena de Latinoamérica, las exclusiones se amontonan. Explicaban Margarita Calfio y Luisa Velasco en un encuentro promovido por la CEPAL en Chile en 2005 que "son las mujeres [indígenas] las que mayormente experimentan violaciones a sus derechos humanos relacionados a su género: ultrajes, esterilizaciones forzadas, servicios inadecuados de salud, desprecio de su lengua tradicional y de su vestimenta, quizá por esto Naciones Unidas han calificado a este tema como emergente".

A la discriminación externa hay que sumar la del modelo patriarcal que también impera en muchos de los pueblos indígenas. "Se ha identificado también, que así como las discriminaciones vienen desde 'afuera'; contextualizadas dentro de los 'usos y costumbres', hay evidencias de acciones y reacciones 'de tinte tradicional' atentatorias al derecho de las mujeres por los hombres de sus grupos". El propio Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de la ONU, en su periodo de sesiones de mayo de 2004, insistía: "...los sistemas de conocimiento de las mujeres indígenas, como esen-

cia de su expresión e identidad cultural, se enfrentan, por una parte al etnocentrismo occidental, y por otra, al etnocentrismo basado en el dominio del hombres".

En un foro sobre justicia consuetudinaria y mujeres indígenas realizado en junio de 2012 en Guatemala, una representante del pueblo Wayúu aseguraba: "Yo tengo posición política en mi comunidad pero he de enfrentar aún a mi tío materno al que no puedo pasar por encima, porque él es el representante político de mi familia. Yo culturalmente jamás podré traspasarle. La voz y la decisión pública y política siguen en manos del hombre aunque las mujeres digamos lo que se debe hacer. Pero debemos seguir la discusión porque seguimos pensando en estas tensiones, y eso a pesar de que yo quiero mantener mi identidad indígena wayúu. Las propias multinacionales me pasan por encima, por ser mujer"[41].

No es muy diferente en el caso de las mujeres afrodescendientes, quienes además son víctimas de dos imaginarios eurooccidentales: el de virilidad cargada de kriptonita atribuida a los hombres afrodescendientes a los que sólo se les da valor por su capacidad atlética en las canchas o en las camas y el del morbo cuasi pornográfico del sexo multirracial, del '*ebony sex*'. Escribe la socióloga negra Betty Ruth Lozano Lerma: "La identidad de las mujeres negras ha sido fijada desde el imaginario racista dominante que las homogeniza, con atributos que son producto del prejuicio racial y que solo existen en la mente de quienes así las conciben: un cuerpo para el sexo, más cerca de la animalidad que de la razón. Un cuerpo que fue útero reproductor, fábri-

41 DIEGO, Blanca. "Mujeres indígenas y justicia consuetudinaria". En medio digital en *Otramérica*. Disponible en: ***http://bit.ly/NJORLG***

ca de esclavos, objeto de uso y abuso para el placer de otros (...) Se desconoce que la identidad de las mujeres negras está definida por una historia de subordinación, exclusión y resistencia, por lo que es una identidad en permanente reconstrucción"[42].

El modelo de sociedad patriarcal va de la mano con el modelo económico capitalista (en su versión contemporánea, cocinado por hombres blancos europeos en El Caribe, mediante el tráfico esclavista). O, dicho de una forma más clara: patriarcado, colonialidad y capitalismo (caras imprescindibles y complementarias de esta extraña moneda con la que se autorrecompensa el sistema) se traducen en formas de ejercer el poder que excluyen a las razas "inferiores" y, dentro de éstas, a las personas "inferiores". En esta última categoría de la pirámide excluyente podríamos incluir también a homosexuales, lesbianas, transgénero, intergénero, bisexuales o *queer*. Descolonizar las sociedades o superar el estado de capitalismo salvaje actual para que no se produzcan estas exclusiones masivas supondría, indefectiblemente, despatriarcalizar las sociedades también. María Galindo, una de las activistas de Mujeres Creando[43] en Bolivia, no ve posible un proceso sin el otro: "El patriarcado es la matriz de opresión más profunda de todas las sociedades y los sistemas políticos y económicos. Es la estructura sobre la cual están construidas las jerarquías sociales. El patriarcado no es la expresión únicamente del poder masculino versus las mujeres, sino

42 LOZANO LERMA, Betty Ruth (2008). *Mujeres negras (Sirvientas, Putas, Matronas): una aproximación a la mujer negra en Colombia*, Universidad del Pacífico, Buenaventura.

43 Organización feminista de Bolivia que se ha convertido en un referente regional por su trabajo agresivo y simbólico para transformar la sociedad boliviana.

que es mas complejo que eso. Por eso, precisamente, es impensable ningún cambio social profundo que no tenga [como base] un análisis de las estructuras patriarcales de una determinada sociedad. En el caso del proceso boliviano, nosotras decimos que: 'No se puede descolonizar sin despatriarcalizar". El principio es aplicable a otras realidades del continente.

Las mujeres indígenas afrontan una lucha múltiple porque se enfrentan contra el patriarcado de origen eurocéntrico y contra el patriarcado "originario". Lorena Cabnal, de la Asociación de Mujeres de Santa María de Xalapán (AMISMAXAJ), en Guatemala, me explicaba que "la colonización es un acontecimiento histórico, estructural y transcendental para la vida de opresión de los pueblos y de las mujeres indígenas en particular, que tiene que ver con todo el embate de la penetración colonial como una condición para la perpetuidad de las desventajas múltiples de las mujeres indígenas". Y esto ocurre porque, además, "el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental (...) existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera".

Cabnal, feminista comunitaria, lucha así en muchos frentes: el del Estado de Guatemala, el del sistema capitalista que acosa su territorio, el de las feministas occidentales urbanas y el de su propio pueblo. Como sistematiza la antropóloga feminista Aida Hernández Castillo, "se trata de una doble lucha en la que [las mujeres indígenas] reivindican frente al Estado el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos. Su lucha es una lucha no por

el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el Estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos". El esencialismo étnico no puede justificar a ese patriarcado híbrido fruto de la colonización y del peso de la propia historia.

Los ocultos

Si indígenas y afrodescendientes están invisibilizados hay otro grupo de "indeseables" absolutamente oculto, soterrado entre tópicos, mentiras compartidas y estadísticas parciales. Los criollos que protagonizaron la mayoría de procesos de "independencia" –de cuyos bicentenarios aún sufrimos la resaca– habían internalizado el concepto racial a la perfección y dicho concepto lleva parejo un asunto de calidad: hay razas mejores y peores.

Es evidente que durante la primera Colonia las migraciones mayoritarias eran de europeos destinados a consolidar los poderes imperiales en ultramar. Pero ya en el siglo XIX, con la progresiva abolición de la esclavitud, se produce una migración "voluntaria"[44] de trabajadores y trabajadoras asiáticos, en su mayoría, que llegan a sustituir parte de la mano de obra africana. "En vísperas de la abolición de la esclavitud, a principios del siglo XIX, los británicos ya estaban pensando en fuentes alternativas de mano de obra barata, dócil y no calificada porque no tenían la intención de abandonar la producción y exportación

---

44 Hay suficientes ejemplos de cómo los contratos "temporales y voluntarios" se transformaban con facilidad en servidumbre a perpetuidad.

de los lucrativos productos agrícolas"[45]. Y ante esta situación la mano de obra se encontró en las colonias de las conocidas en Europa como Indias Orientales. Allá se perfeccionó un sistema de "contratos a largo plazo no rescindibles" que llevó a El Caribe a unos 500.000 asiáticos, la mayoría hombres, entre 1837 y 1917.

He podido comprobar con mis ojos como esos choques étnicos siguen vivos y son parte del rejuego político en Guyana o en Surinam, donde descendientes de los esclavos africanos, negros cimarrones, javaneses, indios y otros pequeños grupos de descendientes asiáticos siguen enfrentándose en un reparto de migajas y de roles marcado por el colonialismo.

Las minorías étnicas de América son estigmatizadas y no forman parte de la ciudadanía activa, excepto que el 'blanqueo' del éxito económico o político los ponga en primera línea. Nunca fueron queridos, nunca fueron una "buena raza" para los criollos y eran una amenaza 'laboral' para los afrodescendientes que trataban de abrirse a codazos un mínimo espacio social en este destierro sin retorno.

Los ejemplos del racismo de las nuevas repúblicas surgidas del proceso independentista son múltiples. Quizá sólo recordar que Estados Unidos firmó en 1822 la Ley de Exclusión de los Chinos; o que en el estado de Sonora (México) se prohibió el matrimonio de chinos con mexicanas ya en 1931; o que el Gobierno de Arnulfo Arias en Panamá, en un Boletín Sanitario de 1934, se mostraba contrario a la inmigración de las "razas parasitarias": chinos, japoneses, sirios, turcos, indio-orientales, indio-arios, dravidianos y

---

45 *Cuando Oriente llegó a América: contribución de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*, BID, Washington, 2004.

negros de las Antillas. En general, los gobiernos de la América independiente postulaban por el 'blanqueamiento', es decir, el "mejoramiento" de la raza estimulando la migración europea. Así fue en la Venezuela de Juan Vicente Gómez, en el Brasil de finales del siglo XVIII[46] o en la tenebrosa y racista Guatemala de Rafael Carrera y Turcios[47].

De aquellos polvos, estos lodos. América Latina tiene hoy una población difícil de cuantificar de origen asiático que es invisible, excepto comunidades tan florecientes como la japonesa en Brasil (1,5 millones) o Perú (unos 70.000) o algunos exitosos empresarios libaneses o sirios en Venezuela, Colombia, en varias islas 'comerciales' del Caribe o en la zona de compra-venta sin impuestos de Panamá. Invisibles en lo político y algo más presentes en lo cultural, porque el hecho de que la migración forzada o no forzada asiática fuera fundamentalmente masculina hizo que la mezcla se produjera sin opciones.

Las comunidades asiáticas y árabes en América Latina no pueden ser calificadas como "pobres" desde la óptica economicista, pero sí están excluidas, ausentes de la política (o sea, de lo público), reducidas a la anécdota cultural o al exotismo de los barrios chinos o, por ejemplo, a las colonias segregadas de los Hmong en Guayana Francesa[48]. Se trata de una

---

46 En 1865, el diario *Jornal do Comercio* escribía: "La raza china, estancada en una civilización dudosa e inerte para el progreso, ha de ceder el lugar, extenuada y destruida, por las naciones avanzadas de Europa y América".

47 Este enterrador convertido en cruel y enfermizo primer presidente de la Guatemala independiente regaló vastos territorios a alemanes para 'blanquear' el país.

48 En el caso de los Hmong, se trata de un 'trasplante' poblacional realizado por Estados Unidos y Francia tras la lucha anticomunista en

extraña modalidad de reclusión o de confinamiento a su entorno privado o de grupo étnico que les permite hacer negocios pero no ser ciudadanos de pleno derecho.

¿Cómo tratar a los indeseables?

Aceptemos que hay entre 170 y 200 millones de pobres en América Latina (aunque si introducimos variables políticas, la cifra crecerá de forma significativa). De ser así, también podríamos concluir que la inmensa mayoría de estos son indígenas o afrodescendientes (esa es la hipótesis que vengo demostrando en estas páginas). Las estadísticas sociodemográficas son una trampa del propio modelo cientifista aplicado a la gestión pública. Es falso que haya una 'tecnología' aséptica para la gestión de lo público, por mucho doctorado o maestría que se convoque para aprenderla. No hay tecnócratas de lo público o de lo social, tampoco de la economía (una de las no-ciencias más políticas, a pesar de las absurdas teorías de Milton Friedman o de sus herederos de Chicago). Toda política pública está cargada de intencionalidad política, de ideología.

Las políticas públicas siempre nacen de un concepto ideológico. Se puede "peruanizar al Perú", como pedía José Carlos Mariátegui –el marxista e indigenista más influyente de la historia latinoamericana– o se puede "modernizar al Perú", cuando "modernizar" significa occidentalizar desde la óptica del capitalismo desarrollista. Las dos ideas son sumamente ideológi-

Asia. Los Hmong que habitan en el territorio colonial de Guayana Francesa llegaron allá en 1975 desde Laos, evitando así las represalias del régimen vencedor de la guerra, en la que los Hmong tomaron partido por Washington engañados con promesas de todo tipo.

cas (por eso los políticos que se venden como antipolíticos usan una máscara imposible pero efectiva).

El planteamiento de Mariátegui se está explorando de forma casi exclusiva y con muchos titubeos en Bolivia. El resto de países siguen el camino "modernizador", es decir, 'occidentalizador', incuso en la supuestamente revolucionaria Venezuela o en el Ecuador de Rafael Correa –a pesar del barniz nacionalista de ambos modelos y de su aprovechamiento del conocimiento y las prácticas originarias–. El capitalismo desarrollista liberal, tan 'popular' entre las élites latinoamericanas, ha triunfado de forma obscena –como en los casos de Panamá, Guatemala, Chile, Colombia o México- o de forma solapada –como en Brasil, Argentina, Ecuador o Venezuela–. Se trata de un modelo extractivista, agresivo y que deja pocas opciones a los pueblos tradicionalmente excluidos. En Bolivia, para camuflar la deriva desarrollista, el vicepresidente e intelectual marxista, Álvaro García Linera, ha dado un salto mortal y se ha inventado un nuevo concepto: el capitalismo andino-amazónico, es decir, "la construcción de un Estado fuerte, que regule la expansión de la economía industrial, extraiga sus excedentes y los transfiera al ámbito comunitario para potenciar formas de auto organización y de desarrollo mercantil propiamente andino y amazónico"[49]. La melodía no suena mal hasta que empieza a ser entonada y, cuando alguien se queja del ruido, ya llega el pragmatismo populista de Rafael Correa para señalar a las piedras en el zapato: "Los principales enemigos de nuestro proyecto son los izquierdistas infantiles y

49 GARCÍA LINERA, Álvaro García (2006). "El capitalismo andino-amazónico", publicado en *Le Monde Diplomatique*, Chile.

los ecologistas románticos"[50]. Sus señalamiento, habitualmente, han estado direccionados y una de sus fuentes de enojo por las "campañas" en contra del desarrollo (andino-amazónico, diría García Linera) han sido, precisamente, los indígenas. En 2010, en su habitual programa televisivo *Enlace Ciudadano*, Correa arremetió contra la histórica Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE): "¿Qué legitimidad democrática tiene la CONAIE? [...] vamos a ser las grandes mayorías los que decidamos como queremos organizarnos y como queremos vivir y no van a ser unos cuantos tira piedras los que nos van impongan eso [...] hagamos el levantamiento los 13 millones de ecuatorianos contra esas posturas trogloditas que quieren mantener el país en el pasado [...] Porque lo que hace la dirigencia de la CONAIE no es resistencia, es agresión".

Vivimos tiempos difíciles, pero los pueblos originarios tienen experiencia en lidiar con espejismos. De hecho, para ellos no supuso una esperanza la llegada de las repúblicas independientes. Esas cuyos bicentenarios se han celebrado con la inestimable ayuda y participación de la antigua metrópoli[51] e ignorando

50 Fragmento del discurso de Rafael Correa en cadena nacional durante el paro en la provincia amazonica de Orellana en el que también aseguró: "(...) por nada permitiremos que se detenga la explotación de los recursos que necesita el país". Lo dicho: capitalismo andino-amazónico.

51 Hay que recordar que el establecimiento español mantiene una extraña teoría y es la del "bicentenario iberoamericano". Es decir, que el proceso de independencia en América es simultáneo e inspirado por las juntas que resistieron la invasión napoleónica en la metrópoli y que tiene su momento álgido en las Cortes de Cádiz de 1812. La manipulación histórica es evidente hasta desde el punto de vista cronológico. Una vez más, España, la Colonia, es la protagonista incluso de las revueltas contra sí misma, desempoderando a los latinoamericanos que 'sólo' siguieron la corriente de la Península Ibérica. La histo-

que la primera y la más radical fue la de Haití (olvidada hasta para celebrarla). Oscar Alfredo Agüero, investigador en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (Brasil), defiende que el racismo no sólo continuó, sino que perfeccionó algunas de sus formas en la etapa postcolonial: "Ellas [las naciones indígenas] no sólo son deliberadamente excluidas de todo nivel de decisión, sino que por otra parte, también son conscientemente discriminadas en la nueva estructuración del mundo como un todo en lo que se refiere a los recursos naturales, la bio y la socio-diversidad como consecuencia de una secular discriminación racista orientada por una estrategia de usurpación y 'nacionalización' de sus territorios. Es aquí, entre medio de la modernidad y la pos-modernidad, donde se instala una pseudo-democracia permeada de racismo y discriminación hacia los pueblos indígenas. Quizás no sea necesario repasar la historia a partir del llamado 'descubrimiento' para constatar que hasta el presente y en el presente dichos pueblos en Latinoamérica han sido y siguen siendo discriminados por los Estados y otros grupos étnicos que conforman las sociedades que se han dado en llamar 'nacionales".

---

riadora venezolana, Carmen Bohórquez, denunciaba en el quincenal Diagonal (Número 113, 17 de noviembre de 2009) el intento español de apropiarse de los bicentenarios: "España pretende dar vuelta a la historia de tal manera que pueda aparecer como si en realidad hubiera sido la verdadera inspiradora de nuestras independencias. Ya lo hizo con la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América en 1992 y lo repite ahora". Por último, es interesante resaltar que mediante Real Decreto 1074 de 31 de julio de 2007, el rey de la España, nombró como "embajador extraordinario y plenipotenciario para los bicentenarios de las Repúblicas Iberoamericanas" a Felipe González Márquez, el ex presidente tan admirado por las élites latinoamericanas y, durante un tiempo, la llave de Carlos Slim para lograr suculentos contratos de telefonía y otros negocios en la región.

Las repúblicas independientes se construyeron en base a principios occidentales. Desde la lógica pregonada por John Stuart Mill hasta la supuesta "inclusión" de los indígenas que en realidad respondía a la ecuación 'asimilación o exterminio'. Por ejemplo, "las sociedades formalmente independientes y liberales establecidas en los Andes, nacerán marcadas por el legado conflictivo de su historia, que ratificaba la escisión irreconciliable de dos mundos, pero sin los mecanismos normativos del pacto colonial. A través de esta dialéctica, la Ley de Indias fue reemplazada por la masacre de indios (también la masacre de obreros) como lenguaje principal de la política, cuando esta tenía que salir de los salones oligárquicos para normar la 'convivencia' entre la élite criollo mestiza y el mundo indio-cholo dominado" (Rivera Cusicanqui, 2012).

A esas sociedades "nacionales" tampoco se han incorporado de manera plena las comunidades afrodescendientes, a pesar de que su participación en los procesos de independencia fue crucial[52]. Y por supuesto, asiáticos y demás ralea 'indeseable' siguen siendo invitados de piedra, extranjeros nacidos en Latinoamérica, 'chinos' aunque su lengua materna ya sea el español o el portugués, aunque bailen salsa mejor que una colombiana o aunque aporten de manera significativa al desarrollo de la cultura, la ciencia o la política.

52 No se ha reconocido de forma justa la participación de los afroamericanos en los ejércitos de liberación del siglo XIX atraídos, entre otras cosas, por las promesas de libertad de Simón Bolívar, comprometido así por Haití, la primera república independiente y negra postcolonial del planeta, y que financió los ejércitos independentistas de Bolívar cuando nadie confiaba en él, a cambio de que con su avance caminara la abolición de la esclavitud.

Las "sociedades nacionales" criollas [blanqueadas] sólo han encontrado cuatro salidas para relacionarse con los parias, con el lastre del desarrollo "nacional": la **victimización**, la **inclusión capitalista**, la **gestión de residuos** o la **criminalización**. En la mayoría de las ocasiones estas fórmulas se combinan en diferentes proporciones.

La **victimización** sitúa a indígenas, afrodescendientes y otros "indeseables" como pueblos sin capacidades propias, "flojos", necesitados de permanente ayuda, subvencionables como mucho. La raíz de esta concepción ya la podemos encontrar en las posiciones más 'progresistas' de los asesores de los reyes españoles durante los primeros tiempos de la Colonia.

Francisco de Vitoria se atrevió a argumentarlo en los llamados *Justos Títulos* que daban munición ética y jurídica a la aventura genocida. En el octavo y último título, aunque dice "no atreverse a darlo por bueno", afirma anclado en la más vertical tradición aristotélica de la desigualdad natural: "Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos políticos"[53]. Tal y como explica el historiador mexicano Enrique Florescano, "la política española aseguró la sobrevivencia de la población indígena, pero le confirió un estatuto de tutela permanente (...) Las leyes los ubicaron en uno de los últimos lugares

53 Claro que De Vitoria –cuyo nombre es una referencia en la tradición legal europea por su doctrina sobre la "guerra justa"– entiende que el hecho de que los indígenas parezcan "tan ensimismados se debe, en gran parte, a su nula y bárbara educación". En poco ha cambiado el discurso de las élites condescendientes actuales.

de la escala social y les asignaron un protector encargado de su buen tratamiento y un tribunal especial, el Juzgado General de Indios. Según la legislación eran individuos libres, pero sus derechos no eran individuales, sino corporativos".

Es la posición más caritativa –e inalterable– del establecimiento "bienintencionado": los indígenas son una carga molesta pero necesaria que como buenos católicos –y, ante todo, como seres superiores– no podemos obviar. O, quizá, no sean argumentos morales los que llevan a gobiernos y empresarios a prestar cierta atención a las "víctimas" del desarrollo. No vamos a revisar la historia de la victimización de lo indígena porque ya hay suficiente literatura al respecto. Lo cierto es que, en la actualidad, los discursos y presiones políticamente correctas de las organizaciones del Norte Global (ONU, OEA, OEI, UE, etcétera), hacen que los gobiernos del Sur latinoamericano y caribeño adopten políticas para procurar alimento, educación tan básica como inútil (e irrespetuosa desde la óptica de la etnoeducación) y salud tan precaria (y contradictoria con la sabiduría ancestral) como humillante a los pueblos victimizados. Entran acá, por ejemplo, los "exitosos"[54] Programas de Transferencias Condicionadas (PTC) que arrancaron en Brasil y México a mediados de los años noventa del siglo XX y que ahora son una de las herramientas preferidas de los gobiernos latinoamericanos y caribeños. El Norte Global, a través de empresas transnacionales, sigue explotando de forma

54 El Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales (ICEFI) considera que, en las dos últimas décadas, "estos programas han tenido exitosos impactos sociales, desde la mejora en el ingreso y en el consumo de los hogares beneficiarios, hasta el aumento en el uso de los servicios públicos y un mayor empoderamiento de la población".

extractiva a Latinoamérica y luego, mediante créditos blandos o no tan blandos financia los PTCs para comportarse de forma "solidaria" o para aplicar sus criterios de Responsabilidad Social Corporativa.

Los PTCs consisten en la transferencia de recursos económicos (algunas veces también de recursos materiales de otro tipo) a familias o personas empobrecidas –nunca a pueblos o comunidades[55]– a cambio de una serie de condiciones que suelen tener que ver con la asistencia de los niños y niñas a la escuela, las revisiones periódicas de salud para mujeres y menores e, incluso, aspectos nutricionales. Si en 1997 sólo 3 países del continente aplicaban estos PTC, en 2014 eran 26 los Estados que incluían algún tipo de programa de transferencias condicionadas[56] y, según la CEPAL, estos programas llegan a unos 132 millones de latinoamericanos y caribeños (un 21% de la población).

No se debe confundir los PTC con el sueño progresista de la Renta Básica[57]. Los PTC adoptan diversos y sugerentes nombres que parecen sacados de manua-

---

55 Hay una tensión permanente entre la 'individualización' de los indígenas y afrodescendientes, la perspectiva de 'comunidad tutelada' heredada de la Colonia y los reclamos 'colectivos' de los pueblos originarios y las comunidades afro organizadas.

56 Programas de Transferencias Condicionadas de la CEPAL: http://dds.cepal.org/bdptc/
En el informe *Transferencias de ingresos para la erradicación de la pobreza* (CEPAL/UNASUR, 2014) se asegura que en los países de UNASUR 90 millones de personas (22.2% de la población) era beneficiaria de algún PTC. Los Estados invirtieron el 0,4% del PIB en ellos. En 2012 el gasto militar supuso un 1.86% de media en esos mismos países de UNASUR.

57 Según la Red Renta Básica, «este mecanismo consiste en un ingreso pagado por el estado, como derecho de ciudadanía, a cada miembro de pleno derecho o residente de la sociedad incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre

les de autoayuda: *Bolsa familiar* (Brasil), *Oportunidad* (México), *Familias en Acción* (Colombia), *Bono de Desarrollo Humano* (Ecuador), *Red de Oportunidades* (Panamá), *Juntos* (Perú), *Hambre Cero* (Nicaragua), *Superémonos* (Costa Rica), *Mi familia progresa* (Guatemala), *Asignación Universal por Hijo* (Argentina)... y han sido utilizadas de manera perversa por los gobiernos.

Si bien, en la mayoría de los casos la inversión no supera el 0,4 o el 0,6% del PIB (y una parte sustancial llega por préstamos del Banco Interamericano de Desarrollo –BID– o de otras IFIs para engrosar la deuda externa de los países) se vende de forma populista como la gran acción contra la pobreza, aunque no genere ningún tipo de proceso de inclusión política o de educación en derechos a la población "objeto". Es decir, los objetos victimizados deben subsistir, pero no participar. Además, tal y como ha denunciado el Observatorio de Género de la CEPAL, los PTCs "presentan a la mujer como madre, no como persona con derecho propio a la protección social, y refuerzan la idea socialmente construida de que el cuidado es una responsabilidad natural de las mujeres". Tampoco son los PTCs parte de una política de estado estructural ni están ligados a políticas contributivas, sino que quedan al albur de los presidentes de turno.

En Brasil o en Colombia he podido constatar cómo se utiliza la *Bolsa Familiar* o el programa *Familias en Acción* –una de las políticas más agresivas del exitoso Lula da Silva mantenida por su sucesora Dilma Rousseff (sacada del poder en un golpe de estado parlamentario en agosto de 2016) y una de las

o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quien conviva».

estrategias de guerra 'blanda' de Álvaro Uribe, mantenida por Juan Manuel Santos– para fines de clientelismo político y como elemento desmovilizador de las luchas sociales: si protestas puedes perder la ayuda económica; si no me votas a mi o a mi sucesor probablemente no vuelvas a recibir la ayuda mensual (que puede suponer una inyección a la economía familiar de entre 30 y 70 dólares mensuales). No se trata, pues, de un sistema de Protección o Seguridad Social, sino de un arma política que no sólo permite controlar a grandes sectores de la población sino que desactiva formas productivas clásicas (como ha ocurrido en zonas rurales de Brasil). El sistema de los PTCs está, sin embargo, avalado por Naciones Unidas y por otras instituciones internacionales que perpetúan así la victimización –y la dependencia– de amplios grupos poblacionales cuyos líderes y lideresas, por cierto, no tiene capacidad alguna de incidencia en el diseño de esas políticas.

Dentro de las políticas que responden a la victimización y a una peculiar manera de entender las teorías del *win-win*[58], me atrevería a enmarcar a la Responsabilidad Social Corporativa (RSC). Esta 'moda' empresarial que muestra una cara 'ética' de las compañías ha sido amplificada en Latinoamérica y El Caribe bajo la marca desarrollada por Naciones Unidas del Pacto Global[59]. Si la teoría suena bien, porque

58 Término de origen anglosajón que indica el acuerdo en el que 'ganamos todos'.

59 Camuflada en el Sur Global en iniciativas como el Pacto Global, impulsado por la ONU y que Javier Flax (2008. *Las limitaciones del Pacto Global.* Revista Científica, Vol. XII No1, UCES, Buenos Aires) describe así: "Un paliativo frente a la pérdida de la capacidad estatal que -como fundamentaremos- se extendió entre los países denominados 'en vías de desarrollo' a partir del avance del neoliberalismo, plasmado en las

obligaría a las empresas adheridas al Pacto Global a, por ejemplo, cumplir con la legislación laboral o incorporar procesos respetuosos con el ambiente, en la realidad se traduce en programas "caritativos" de sustitución de la acción de los estados. Los ejemplos más claros los encontramos en las grandes compañías trasnacionales extractivas que construyen escuelas, consultorios médicos o infraestructuras comunitarias para comprar a los dirigentes y a los habitantes empobrecidos y prometen un maná de protección que ni siquiera tiene las 'ventajas' de los protectorados bananeros de Centroamérica[60]. La sustitución de Estado por parte de las empresas es parcial y temporal, sólo lo necesario para lavar la imagen y comprar voluntades. La lógica del mínimo gasto para el mayor beneficio se aplica a la perfección.

Otro de los caminos elegidos para relacionarse con los excluidos es el de la **inclusión capitalista**. El mesías de esta opción fue en los años noventa el ultraliberal peruano Hernando de Soto[61]. Este economista libertario (libertario capitalista, entiéndase para no confundir con los libertarios anarquistas) dirige el Instituto Libertad y Democracia (ILD) y fue el asesor

---

recomendaciones del Consenso de Washington. El Pacto Global consiste en una serie de principios que tiene por fin que las corporaciones que se autorregulen en aquellas obligaciones que los Estados no están en condiciones de hacer cumplir".

60 El modelo colonial-empresarial de las bananeras implantaba un modelo de servidumbre laboral pero, por lo menos, asumía el mantenimiento de los barrios obreros y los gastos de los servicios básicos. Las nuevas compañías construyen infraestructuras anecdóticas y dejan a los gobiernos la tarea de dotarlas y mantenerlas.

61 No confundir, en principio, con el conquistador español que murió en el río Misisipi en 1542. Hernando de Soto llegó a las costas de Nicaragua y llegó a ser gobernador de Cuba un par de años. De ahí emprendió la 'conquista' de la Florida.

personal de Alberto Fujimori en sus primeros años de mandato y uno de los arquitectos del modelo económico de ese país.

De Soto se hizo muy 'popular' por su teoría del desarrollo basada en la inclusión capitalista de los pobres. Tomando la licencia para resumir sus *best sellers*, podríamos decir que la lógica de De Soto era la siguiente: "Si legalizamos las propiedades irregulares de los pobres urbanos y rurales de América Latina éstos tendrán acceso al crédito bancario y, si tienen acceso al crédito, el desarrollo llegará por su propia iniciativa como microempresarios o emprendedores locales". En su libro *El Misterio del Capital*, el economista bendecido por las más importantes revistas económicas del Norte y candidato permanente al premio Nobel de su disciplina, defiende que si el capitalismo ha traído 'prosperidad' y 'desarrollo' a Europa y Estados Unidos es por el respeto sagrado al derecho a la propiedad privada y de empresa, así como por la seguridad jurídica imperante para que estos derechos sean efectivos. El éxito de sus postulados y su contagio –junto a las presiones de las multinacionales del Norte Global– han hecho que la seguridad jurídica empresarial sea en América Latina mucho más importante que la Carta Universal de los Derechos Humanos.

Embarcado en su misión salvadora, De Soto también buscaba hacer aflorar a la legalidad el inmenso sector informal, gracias al cual subsisten millones de latinoamericanos y caribeños. El papel todo lo aguanta, incluso las tesis capitalistas de De Soto, pero la realidad tiene otro cariz.

En esta corriente se produjo la legalización de los títulos de propiedad de un millón y medio de peruanos, y de otros cuantos millones de latinoamerica-

nos, gracias al apoyo prestado por el Banco Mundial a los programas especiales de titulación emprendidos al rebufo de las teorías de De Soto. En la lógica del economista peruano, por ejemplo, la tenencia comunitaria de la tierra –tan presente en los pueblos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes– es una mentira, un mito: "Hemos visto que todo el mundo debería de tener derecho a propiedad y que tenemos, sin embargo, grupos que están organizado colectivamente (como son los 'ejidos') y cuando hemos ido a investigar hemos visto que la propiedad de esas tierras en el fondo es manejada a título individual, pero que el título que ellos tienen es un título colectivo porque no pudieron hacer los trámites para poder individualizar su propiedad"[62]. Su constatación de la realidad contrasta con la que otros hemos podido vivenciar al ver como el trabajo colectivo prima en las comunidades rurales de marcado acento indígena. Incluso en aquellas comunidades afrodescendientes o indígenas donde cada familia tiene un pedazo de tierra –la familia, no el individuo– se mantiene una parte del territorio para uso comunal y los vecinos se poyan en el trabajo 'individual' de cada una de las familias extendidas que conforman el colectivo.

Él insiste en que estas propiedades, así como las microempresas informales del continente no son ilegales, sino extralegales y, enmascarado sobre el buen deseo del "empoderamiento legal de los pobres", insiste en hacer aflorar a la luz de la legalidad ese 'submundo'. Pero los títulos de propiedad y los créditos bancarios han dado un rendimiento diferente al planteado por

---

62 Entrevista concedida a Truman Factor (*www.trumanfactor.com*) en julio de 2011.

De Soto. Es decir, han colaborado a abultar las cifras macroeconómicos de algunos países del Sur, pero también han supuesto el despojo y el 'entrampamiento' de esos 'pobres'. Despojados, porque una vez que millones de hectáreas han sido legalizadas, son apetecibles para los inversionistas que compran barato y recostados en la "seguridad jurídica". Compran a precios ridículos y aprovechándose de la poca práctica capitalista de los propietarios pobres que recogen la cosecha de billetes pero no pueden replantarla, así que la consumen rápido y quedan doblemente pobres: sin plata y sin tierra. Entrampados, porque los créditos bancarios no son para los pobres, poco dados al manejo burocrático y a las trampas legales. Muchos campesinos atraídos por el canto de sirenas de De Soto trataron de invertir y de crecer, pasar del cultivo de subsistencia al cultivo capitalista y la aventura, en la mayoría de los casos, no ha terminado bien.

En realidad, lo que ocurre cuando se produce esta supuesta "inclusión capitalista" es lo que el marxista David Harvey definió como "acumulación por desposesión". Se cumplen a cabalidad los cuatro principios de esta 'forma' neoliberal de acumulación de capital: *privatización* (no sólo de los servicios, sino de la tierra comunitaria o de la que está en régimen de derechos posesorios[63] –que aunque privada, atenta contra el concepto capitalista de 'privado'–); *financia-*

63 El concepto eurooccidental capitalista de la ley no permite una pluralidad jurídica que reconozca el derecho consuetudinario ni formas de tenencia de la tierra que partan, como en el caso de los llamados derechos posesorios, del uso de la misma. El derecho de propiedad capitalista contempla la tierra cesante para uso especulativo. En la mayoría de los casos, el 'derecho propio' o consuetudinario no contempla esa posibilidad porque, entre otras cosas, la tierra siempre está produciendo, aunque no sea explotada por el ser humano.

rización (al incluir a los sectores informales en el sistema bancario se cumple este principio para población antes *afinanciera*); *gestión y manipulación de crisis* (la 'titularización' y el discurso del desarrollo a través de la 'legalización' desactiva, en teoría, las históricas crisis y reclamos de reforma agraria masiva), y *redistribución estatal de la riqueza* (las empresas y el sector privado se enriquecen de forma desproporcionada y luego el Estado 'redistribuye' los restos para evitar estallidos sociales: ya hemos hablado de los PTCs o los bonos de ayuda a los pobres para materiales escolares, medicinas o materiales de construcción).

Sería aventurado echarle la culpa de todo a De Soto, pero sí es cierto que sus ideas fueron –aún son– muy influyentes en los círculos del poder nacional e internacional[64] y que han servido como terreno fértil –y titulado– para los inversores en agronegocios, turismo[65] o del sector energético, logrando vastas extensiones de terreno seguro jurídicamente para plantar soja, buscar oro o construir lujosos complejos turísticos o de segunda residencia para estadounidense y europeos espantados por la crisis y los impuestos del Norte.

El avance de los inversores y la necesidad de hacer sonar el mantra de la seguridad jurídica en cada rincón del suelo patrio, de moda desde finales de los

---

64 De hecho, Hernando de Soto y el ILD imparte formación de capital para 'pobres' en 30 países de América Latina, Asia, Oriente Medio, países de la ex Unión Soviética y África. Es, junto a Madeleine Albright, copresidente de la Comisión de Alto Nivel para el Empoderamiento Legal de los Pobres. Todo un maestro para los maestros del capitalismo.

65 Macià Blázquez Salom ya describió en 2010 el fenómeno de los inversores turísticos españoles un artículo muy diciente titulado: «Lucrarse con el Indio. Acumulación por desposesión del capital balear en Centroamérica y El Caribe», *http://www.revistapueblos.org/spip.php?article1840*

noventa, choca de frente con el éxito de la lucha por sus derechos de amplios colectivos indígenas y afrodescendientes que vieron como a finales de los ochenta y principios de los noventa éstas se traducían en algunas legislaciones que reconocían su derecho a territorios colectivos donde gozaban de una cierta autonomía política (como es el caso de Colombia, Panamá o algunas zonas de la megafrontera amazónica). Este choque está siendo, a principios del siglo XXI, uno de los focos más activo de conflictos sociales y de violencia institucional. Por ejemplo, en Colombia, entre 2010 y 2011 han sido asesinados 238 líderes indígenas, según la Organización Nacional Indígena (ONIC), que estaban involucrados, en su mayoría, en procesos de restitución de tierras comunitarias usurpadas por paramilitares en el marco del conflicto armado. Sólo entre enero y septiembre de 2015 fueron asesinados 29 líderes y todavía el 29 de agosto de 2016, el día en que comenzaba el cese al fuego definitivo entre el Gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC, fueron asesinados dos líderes A'wa en Tumaco (Nariño). En Brasil, los líderes guaraníes son tiroteados cada vez que tratan de defender sus territorios y en Ecuador y Chile hay centenares de indígenas encarcelados con imputaciones por "terrorismo" por participar en acciones de defensa o de ocupación de territorios ancestrales, tal y como ha denunciado, entre otros, la Federación Internacional de Derechos Humanos. Como se puede observar, la seguridad jurídica es para las empresas, no para los pueblos.

La "inclusión capitalista" también intentó el camino de la 'economía verde', impulsada por la ONU y rechazada de forma contundente por los cientos de organizaciones sociales y populares congregadas en la Cumbre de los Pueblos que se celebró de

forma paralela a la inútil cumbre climática Río+20 en junio de 2012. El discurso hacia las comunidades rurales indígenas, afrodescendientes o mestizas era casi milagroso: les vamos a pagar por no cortar leña, por no utilizar el bosque, por cuidarlo pues. Dentro de la denominada como 'economía verde', donde entra también el mercado del carbono[66], se vendía lo que se denominaba como "pago por servicios ambientales". En la práctica, eran los gobiernos del Sur Global los que recibían una pequeña porción del pastel capitalista para cuidar los bosques y las comunidades, finalmente, veían aún más restringida su vida a cambio de casi nada. El sociólogo venezolano Edgardo Lander recordaba durante la Cumbre de los Pueblos que "hay que desmontar el mito de la economía verde y demostrar que es una recomposición del patrón de producción y del patrón de dominación. Lo que plantean ahora es no solamente más de lo mismo sino su profundización. La mercantilización de la naturaleza es la continuación del proceso destructivo. Antes tenían precio los árboles, ahora la tiene la capacidad de retención de CO_2 que tiene el bosque".

Una tercera forma de relacionarse con las clases excluidas es la **"gestión de residuos"**. Las y los indígenas fueron personas 'útiles' para el modelo colonial capitalista como mano de obra o como prestadores de servicios necesarios para las élites coloniales, primero y criollas después. Nunca fueron considerados buenos

66 Se podría escribir mucho sobre los mercados de carbono, sobre el Programa para la Reducción de Emisiones por la Deforestación y la Degradación de los Bosques (REDD, por sus siglas en inglés) o sobre el llamado Fondo Verde, pero no es el objeto de este texto y supondría una digresión perturbadora. Sólo quería apuntar la amenaza para los pueblos indígenas y afrodescendientes por cuenta de la denominada como 'economía verde'.

trabajadores: demasiado flojos, rebeldes, "jodones". Las y los afrodescendientes están en América Latina y en El Caribe en función de su aporte como mano de obra gratuita, primero y muy barata, después. No hay otra razón para el etnocidio y la diáspora. Tampoco la hay para la presencia de grandes y ocultos grupos de asiáticos en el continente: fuerza bruta para plantaciones al finalizar el régimen esclavista. Nada más.

Por tanto, después de la eclosión de los criollos, de la explosión demográfica y del afianzamiento de las clases medias urbanas y mestizas, no parecen necesarios estos 200 millones de trabajadores molestos. Hay que tener en cuenta que, además, el regreso al modelo extractivo y el 'fracaso' inducido de los proyectos manufactureros de auto abastecimiento del tercer cuarto del siglo XX, hace prescindible a una gran cantidad de población excluida cuyo único valor era ser fuerza de trabajo barata (ahora incapaz de competir con el *neoesclavismo* de las potencias asiáticas; América Latina y El Caribe aún son algo competitivos respecto a África gracias, de hecho, a la mayor "seguridad jurídica" de propiedad privada e inversiones).

Por tanto, se puede concluir que una buena parte de los "indeseables" latinoamericanos y caribeños pasan a ser lo que Zygmunt Bauman denomina "poblaciones superfluas". El fenómeno que Bauman describe para el Norte Global en *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias* se radicaliza en el Sur Global. Explica Bauman, "todo esto [la generación de poblaciones superfluas] viene de la Modernidad, que desde el principio produce personas excedentes, no queridas, desempleados; de hecho, fuera de lugar. Hay una obsesión compulsiva por la construcción del orden social, en el que cada cual tiene su lugar asignado.

Tomemos como metáfora un jardín; si eres jardinero, hay plantas a las que cuidas y otras que no caben en tu diseño del jardín. Siempre que creas un orden, existe el conflicto entre el orden racional y la sucia realidad. Hay minorías perseguidas, sectas religiosas, minorías étnicas que se resisten a incorporarse. Hay una clase de gente que no encaja. La Modernidad consiste en producir orden, orden y más orden, cada día más perfecto. El desorden de ayer se supera con el orden de hoy. Y eso genera una producción constante de gente excedente. Esto es el progreso económico"[67].

Si seguimos la lógica de los pensadores post-coloniales latinoamericanos, situamos el origen y perfeccionamiento de la Modernidad capitalista en el desarrollo del modelo colonial y económico en la América invadida y explotada. Los poderes imperialistas convirtieron a buena parte de los indígenas en "poblaciones superfluas" cuando los sustituyeron por los africanos esclavizados e hicieron lo mismo con éstos cuando los sustituyeron por los más dóciles trabajadores asiáticos.

Por tanto, lo que queda es la "gestión de los residuos" humanos. Un problema que dado el crecimiento poblacional[68] es aún más grave que el de la gestión de los residuos sólidos. Por tanto, las formas de la supuesta solidaridad nacional o las llamadas políticas de "desa-

---

67 "Ya no hay lugares vacíos donde arrojar los desperdicios humanos". Entrevista a Bauman realizada por Araceli Caballero y Sheila Vilaseca y publicada por la Organización Mundial de Discapacitados (2003).

68 América Latina pasó de tener 161 millones de habitantes en 1950, a 276 millones en 1970, 432 en 1990, 511 en el año 2000, y una previsión para 2050 de 685 millones de habitantes (Fuente / CEPAL: *Dinámica Demográfica y Desarrollo en América Latina y El Caribe*, Santiago de Chile, Febrero 2005).

rrollo humano" no son más que políticas de gestión de residuos humanos sin futuro. "Son una clase de desecho humano, al amparo de la ONU y de organizaciones humanitarias, pero humanitarismo no significa solidaridad humana, sino mantener a esta gente en su sitio. Los mantienen fuera de juego, no los incorporan al orden social", insiste Bauman. El gran cambio de paradigma en este momento de crisis civilizatoria (refiriéndonos a la crisis del modelo capitalista-occidental) es que han entrado de forma masiva a la categoría de residuos humanos amplios bolsones de población del Norte Global precarizada en sus empleos, en sus condiciones de vida y en sus emociones.

En el caso de América Latina y de El Caribe, esa gestión de residuos se traduce en "sostenimiento" biológico y aislamiento político. Es decir, se mantiene con vida a las personas excluidas sin activar modelos de verdadera participación o de incorporación a la vida política real. En algunas ocasiones, lo políticamente correcto obliga a legislar dicha participación pero limitándola de antemano. Los dos mejores ejemplos son los de los procesos de justicia transicional –en países con conflicto armado– y las leyes de consulta previa –las decorativas disposiciones en casos de usurpación del territorio–.

En el primero de los casos, países como El Salvador, Guatemala, Panamá, Perú, Colombia o Argentina han iniciado –y en muchos casos, concluido– procesos de postconflicto (armado, social o provocado por regímenes autoritarios) que abordan teóricamente la triada Verdad, Justicia y Reparación, pero que cojean seriamente de las dos últimas proposiciones y abordan con timidez la primera. No suele haber justicia plena para los victimarios y la reparación es muy ajustada a las "posibilidades" económicas del Es-

tado. Procesos fallidos como los de Guatemala o El Salvador demuestran que la verdad, ni hace libres a las personas, ni pone a cada quien en su sitio. Esa Verdad ha servido para documentar los conflictos y mostrar realidades incómodas pero sin la consecuencia legal consecuente. Por tanto, los victimarios, en muchos casos, siguen ocupando puestos de poder político[69] o económico y las heridas en la población civil (básicamente indígena y campesina) perdurarán durante generaciones. Estos procesos parecen más enfocados a la "tranquilidad" política y ética de los victimarios, que al resarcimiento del daño causado a las poblaciones superfluas (figurantes y víctimas de conflictos que no han desencadenado) y no suelen tener en cuenta el doble sentido de la herida: el individual pero, también, el comunitario.

Parece muy ilustrativo al respecto de lo que trato de explicar un texto del jurista Bartolomé Clavero, miembro del Foro Permanente para Asuntos Indígenas de la ONU, sobre el caso de Colombia en relación con los indígenas. Clavero escribía al comienzo de 2012: "El Decreto-Ley de Asistencia, Atención, Reparación Integral y de Restitución de Derechos Territoriales a las Víctimas Pertenecientes a los Pueblos y Comunidades Indígenas, promulgado en Colombia el 9 de diciembre del año pasado [2011],

---

69 Un caso significativo es el de Otto Pérez Molina, antes conocido como Capitán Tito, quien es acusado de diversos delitos de lesa humanidad durante su periodo en el Ejército y que llegó a ser presidente de Guatemala entre enero de 2012 y septiembre de 2015, cuando tuvo que renunciar ante las denuncias de corrupción. También es llamativa la actitud del ex presidente chileno Sebastián Piñera, quien no hablaba de dictadura [pinochetista] sino de régimen militar y quien designó en puestos administrativos o diplomáticos a antiguos colaboradores de dicho 'régimen'.

no puede decirse que llame a engaño en cuanto a su objetivo. Coloca las políticas asistenciales por delante de las restitutivas de derechos; califica como integral algo vago como la reparación, en vez de algo tangible como la restitución, e identifica como beneficiarios a las personas pertenecientes a pueblos y comunidades y no a estos mismos". Y añade, denunciando la semántica de lo correcto frente a la realidad del escapismo del estado, las empresas y los actores armados: "Sirve para camuflar la operación una retórica desatada sobre derechos y la proclamación solemne de una larga serie de obligaciones elementales del Estado como si fueran logros del decreto".

El segundo ejemplo, el de las consultas previas, es de plena vigencia. El repunte extractivista de las economías latinoamericanas está provocando centenares de conflictos sociales relacionados con megaproyectos económicos que ansían las tierras de estas comunidades superfluas. Las leyes de consulta previa, en todos los casos, no son vinculantes y suelen adolecer, en su ejecución, de facilitar la información técnica adecuada, así como de mecanismos de transparencia y participación horizontal. Por eso, quizá, uno de los reclamos que más se puede escuchar por parte de las comunidades indígenas es la incorporación a las legislaciones nacionales y la verdadera aplicación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales y que establece la garantía de "participación efectiva" de los pueblos en las decisiones que les afecten y el derecho a la consulta previa. Países como Belice, Panamá, Guyana, Surinam, Uruguay, Cuba, Trinidad y Tobago o República Dominicana no lo han suscrito pero, a decir verdad, los países que sí se han adherido no lo cumplen. Una de

las características del siglo XXI es que ya no se disimula el incumplimiento sistemático de las herramientas del sistema jurídico internacional con las que los países se han comprometido[70]. Sólo hay que recordar como reaccionó el gobierno de Brasil ante las medidas cautelares dictaminadas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que ordenaba la paralización de las obras de la mega represa de Belo Monte. Brasil tildó la decisión de "injustificable", retiró su candidato a la CIDH, a su embajador ante la OEA y dejó de enviar sus aportes anuales al organismo.

En todo caso, el panorama no es siempre derrotista. Muchas comunidades han logrado resistir al embate de las transnacionales y de los gobiernos gracias al reclamo de la consulta previa, a la denuncia en medios de comunicación, a la movilización callejera y a la presión en entidades internacionales. La presencia de organizaciones indígenas y afrodescendientes en los foros internacionales, en las audiencias de la CIDH o en las sesiones del inútil Examen Periódico Universal de Derechos Humanos que simula la ONU, ha supuesto un avance definitivo en la defensa de sus derechos territoriales y del derecho de autodeterminación. Desde la victoria del pueblo Saramaka de Surinam en la Corte Interamericana en 2007 (que

70 Un fenómeno creciente en Suramérica es la demonización del Sistema Interamericano de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA) por parte de algunos gobiernos que enarbolan argumentos del populismo nacionalista para mostrar como un asunto de "injerencia en la soberanía" los fallos de la Corte Interamericana o las advertencias de la Comisión (CIDH) en materia de respeto a las comunidades afectadas por megaproyectos económicos, entre otros. Es cierto que la CIDH y la Corte Interamericana de Derechos Humanos dejan mucho que desear en cuento a velocidad e incidencia, pero es de los pocos instrumentos de la estructura dominante en los que las comunidades han encontrado cobijo.

además supuso la concesión del prestigioso Goldman Prize a sus principales líderes), a la defensa de los Sarayaku (Ecuador) en el sistema Interamericano, desde la resistencia a los proyectos petroleros en la costa atlántica de Nicaragua apelando a la autonomía indígena y afro de las mayoritarias poblaciones del área, hasta la declaración de Costa Rica como país libre de minería metálica... si bien es cierto que se cuentan más derrotas que éxitos, los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y El Caribe han aprendido a pelear estas batallas con todas las herramientas disponibles[71].

La mayoría de los grandes conflictos que han sacudido a la región en los últimos años han tenido que ver con megaproyectos económicos a los cuales los gobiernos abrieron las puertas sin complejos y, por supuesto, sin tener en cuenta la opinión de los ciudadanos que habitaban las zonas de interés para las compañías. La Defensoría del Pueblo de Perú registraba 210 conflictos sociales abiertos o latentes en el país a junio de 2015 de los cuales 141 (el 67,14%) tenían que ver con problemas socioambientales y otros 15 con asuntos de demarcación territorial. En Colombia, el profesor de la Universidad del Valle Mario Alejandro Pérez contabilizó 110 conflictos socioambientales activos en el país. Por su parte, el Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina[72] contabilizaba a principio de 2015 205 conflictos abiertos en 19 países de la región relacionados con proyectos mineros, afectaban a 306 co-

---

71 Incluidas las de la autonomía, como en los casos de Chiapas, Cherán o Atenco (México), de los territorios de Wallmapu (Chile) o del Cauca (Colombia).

72 Consultar la base de datos activa en http://basedatos.conflictosmineros.net/ocmal_db/

munidades y 6 de ellos eran transfronterizos. Sólo por citar algunos ejemplos de conflictos relacionados con los megaproyectos, basta recordar los casos recientes de Bagua o Cajamarca (Perú), Yasuni (Ecuador), Belo Monte (Brasil), Comarca Ngäbe-Buglé (Panamá), los Aw'a (Colombia), TIPNIS (Bolivia) o Hidroaysen (Patagonia chilena). El mapa de Latinoamérica está manchado por estos conflictos que sólo saltan a los medios de comunicación cuando se tintan de sangre (algo más habitual de lo que se podría imaginar). Pareciera que la consulta previa sólo gusta cuando las comunidades aplauden el proyecto y esto no suele ocurrir por el choque de cosmovisiones.

En realidad, todo lo descrito hasta ahora ocurre en un entorno tenso de resistencias activas a la imposición de las soluciones criollas al "problema indígena", en especial medida y al "problema negro", de forma menos organizada. Por eso, la cuarta técnica que se utiliza por parte de gobiernos y empresas es la más radical. Si no se contiene a las comunidades con las acciones asistencialistas, si no se les convence de las bondades de la inclusión en el sistema y si hay parte de las poblaciones superfluas que se niegan a ser tratadas como residuos, entonces, sólo entonces, llega el momento de **criminalizar la resistencia**.

Si bien no es algo nuevo, sí es cierto que en el inicio del siglo XXI, y especialmente tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York (Estados Unidos) y el cambio en las políticas de represión desde *Eurooccidente*, el hostigamiento y la criminalización ha cambiado de forma y de intensidad. Las y los activistas de Latinoamérica y El Caribe saben lo que es la represión y la violación de sus derechos humanos, pero han cambiado dos elementos. Por una parte,

las respuestas populares se articulan en la izquierda social, no en la política, y no buscan la toma del poder, sino la resistencia al poder para así construir proyectos autónomos. Por otra, es relativamente nuevo que se les acuse de 'terrorismo' por ejercer la resistencia territorial. Es decir, ya no se trata de la acusación clásica por comunismo o desestabilización (aunque perduran éstas, según la vieja doctrina exportada por Washington de la Seguridad Nacional) sino de una persecución directa por el hecho de proteger tierras y patrimonio sin pretender alterar el orden "nacional"[73].

Eso es lo que está ocurriendo en buena parte del continente. En diciembre de 2011, el gobierno argentino, que presumía de ser sensible a asuntos relacionados con derechos humanos, sacó adelante con su mayoría absoluta una polémica ley antiterrorista que, además, fue sugerida por el Grupo de Acción Financiera Internacional[74]. Son varios los problemas, pero lo más grave es que la vaguedad en la definición misma de "terrorismo" abre la puerta a la "criminalización de la protesta social", como denunció el Centro de Estudios Legales y Sociales, que forma parte de Carta Abierta (grupo de intelectuales afines al Gobierno). El paso dado por la entonces presidenta, Cristina Fernández, no era nuevo en la región. Chile sigue aplicando el estatuto antiterrorista vigente desde la dictadura de Pinochet y bajo esta legislación han sido encarcelados líderes estudiantiles, miembros del movimiento anarquista y, ante todo, indígenas mapuche, en una dura lucha con

73 De hecho, en muchos de los movimientos indígenas perdura un concepto colonial -el de las dos repúblicas- para exigir autonomía y autogobierno sin cuestionar el concepto del Estado Nación como tal.

74 Organización intergubernamental que, supuestamente, lucha contra el lavado de activos y la financiación del terrorismo internacional.

el Estado chileno que no ha cesado desde la firma de la paz entre el Chile independiente y los Mapuche en 1885. La lideresa mapuche Nisa Raín, denunciaba en marzo de 2011 que en ese momento había unos 500 miembros de su pueblo encarcelados por distintos motivos, pero varias decenas están en prisión bajo el estatuto antiterrorista. En ese mismo año, Ecuador mantenía en sus prisiones a 197 líderes indígenas, la mayoría de ellos acusados por la justicia oficial de "terrorismo", según el Comisión Ecuménica de Derechos Humanos en ese país. Amnistía Internacional, en su informe "Para que nadie reclame nada. ¿Criminalización del derecho a la protesta en Ecuador?", aseguraba que "los dirigentes indígenas y campesinos de Ecuador han sido objeto de una serie de medidas que afectan a su derecho a la libertad de expresión, asociación y reunión. Contra ellos se han utilizado cargos infundados, enjuiciamientos penales, detenciones arbitrarias y rigurosas condiciones de fianza, en un intento de desalentarles de manifestar su oposición a las leyes y políticas gubernamentales". En Colombia es habitual que los líderes indígenas o afrodescendientes que son asesinados por fuerzas militares o policiales formen parte de la lista de "falsos positivos" (civiles que luego son presentados como guerrilleros caídos en combate). La organización Somos Defensores, en medio de las negociaciones de paz entre el Gobierno de Colombia y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), contabilizó en el primer semestre de 2016 el asesinato de 35 líderes y lideresas sociales y defensoras y defensores de Derechos Humanos y un total de 314 agresiones directas contra ellos y ellas. Entre julio y septiembre de ese mismo año, cuando ya el

acuerdo "de paz" era oficial otros 19 líderes y lideresas fueron asesinados. La impunidad al respecto es total.

En general, el hostigamiento a las y los defensores de derechos humanos, a los líderes y lideresas comunitarias o a defensores y defensoras ambientales es norma en México, Guatemala, Honduras, El Salvador, Panamá, Puerto Rico, República Dominicana, Colombia, Ecuador, Chile, Paraguay, Surinam o Brasil, entre otros.

¿Complot o estructura?

Todo lo que estamos relatando no es una casualidad histórica. Tampoco es un complot. Es improbable que los altos ejecutivos de Repsol, de Barrick Gold, de Newmont o de Chevron se reúnan en las mañanas con los presidentes de algunos gobiernos para decidir a qué comunidad indígena o afrodescendiente machacan. Pero tampoco se trata de hechos aislados, de pequeños estallidos conflictivos que no tengan relación.

Hay muchas maneras de verlo. Rick Rowle, el director del apasionante documental la *Cuarta Guerra Mundial*, defiende la teoría de que estamos en un conflicto global entre la sociedad civil y las fuerzas reales del poder (entendiéndose por poder la simbiosis del político, económico y militar). En este documental se plantea que las batallas son múltiples y muestra la resistencia de Vía Campesina[75] o de las víctimas del corralito en Argentina. Los gobiernos desarrollistas, la mayoría de la región bien sea bajo el paraguas de la derecha

75 Vía Campesina es probablemente la única organización transnacional de base social global con 200 millones de campesinos y campesinas activistas de 150 organizaciones locales y nacionales en 70 países de África, Asia, Europa y América.

neoliberal o del populismo nacionalista de herencia republicana, consideran en el mejor de los casos que es un conflicto entre desarrollo y subdesarrollo. Naomi Klein, en su conocido libro *La doctrina del shock*, sí ve una conjunción de intereses planificada o diseñada por los teóricos de la Escuela de Chicago (con Milton Friedman a la cabeza) que tomaron América Latina como laboratorio para poner en marcha sus teorías de liberalismo capitalista radical en los años 70, 80 y 90 (especialmente en Chile, Argentina, Brasil o Bolivia). Antonio Méndez Rubio seguro que hablaría de la tercera metamorfosis del fascismo desde que estructuró su vocación de totalidad a principios del siglo XIX.

Algunos sectores del pensamiento más arcaico de las élites latinoamericanas, ya de por sí bastante anticuadas conceptualmente, consideran que es la "estupidez" clásica de las izquierdas versus los intentos denodados por establecer gobiernos "modernos, eficaces y no intervencionistas"[76]. De hecho, para esta élite, los críticos de la izquierda son unos idiotas, entendiéndose por idiota ese ser que "cree que somos pobres porque ellos son ricos y viceversa, que la historia es una exitosa conspiración de malos contra buenos en la que aquéllos siempre ganan y nosotros siempre perdemos (él está en todos los casos entre las pobres víctimas y

76 En 1996, tres connotados periodistas y ensayistas de la derecha más dura de América Latina se barnizaron de modernidad estilística para publicar un libelo que se convirtió en *best seller*: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Plinio Apuleyo Mendoza (Colombia), Álvaro Vargas Llosa (Perú) y Carlos Alberto Montaner (nacido en Cuba) cargaban contra la izquierda y contra sus militantes que, claramente, eran los "idiotas". Según el sociólogo argentino Atilio Borón, el libro "demuestra irrefutablemente que la derecha es incapaz de producir ideas y que su discurso no logra trascender el plano de las ocurrencias, el grado más elemental y primario de la intelección". No obtuvieron los autores el mismo éxito en 2007 con *El regreso del idiota*.

los buenos perdedores) no tiene ganas de navegar en el espacio cibernético, sentirse en línea (on line) y (sin advertir la contradicción) reprochar al consumidor y, cuando habla de cultura dice: 'Lo que sé lo aprendí en la vida, no en los libros, y por eso mi cultura no es libresca sino vital".

Hay muchas interpretaciones, como es evidente, y las de los pueblos van más por la línea del despojo o, como insistía páginas antes, por la estrategia de "acumulación por desposesión" (Harvey) de los poderes económicos enlazados, cuando no mimetizados, con los políticos. Esas complejas redes de intereses que terminan en la usurpación de territorios, en la negación de derechos y en la exclusión de esos, cuanto menos, 200 millones de latinoamericanos (aunque en realidad son muchos más) también han sido definidas como *mafiocracias*. Lo hizo el cineasta Pino Solanas en Argentina, lo hace el economista Julio Manduley en Panamá, también ve las mismas característica lejos de las latitudes que tratamos Sami Naïr[77]. Manduley hace un resumen de las características básicas de la *mafiocracia*: "Ausencia de instituciones democráticas propiamente dichas; ausencia de instituciones públicas respetables y respetadas por la ciudadanía; personas comprometidas con organizaciones criminales que se vinculan con los más altos niveles de conducción de la economía y la política o que forman parte de ellas; un número plural de funcionarios y/o auto-

---

77 En *La lección tunecina* (Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011) el politólogo Sami Naïr describe con precisión los mecanismos de lo que el denomina "poder mafioso" en Túnez y de cómo éste se diferencia de la simple corrupción: "Semejante forma de poder genera un modelo singular de contrato social: someter el vínculo colectivo a la corrupción se convierte en la principal forma de gobierno social".

ridades corruptos que es utilizado como instrumento de las organizaciones criminales o que, directamente, colabora con ellas; un núcleo de empresarios corruptores que –al igual que los funcionarios– utilizan con frecuencia no sólo el soborno, sino las amenazas, el chantaje, el intercambio de favores o que –lo repiten como un mantra para justificar lo injustificable– saben 'aprovechar las oportunidades'; a ello, se agrega el control de muchos medios de comunicación y evidentes indicios de corrupción o interesada ineficacia en todo el sistema judicial". La cita es un poco larga pero resume en pocas líneas lo que estamos viendo consolidarse en muchos países de la región en el inicio del siglo XXI. Si le sumamos al análisis de Manduley el componente de militarización y de gestión del miedo (a la violencia 'ilegal' y a la teóricamente legítima) y nos acercamos lo más posible a la frontera estadounidense (cuya influencia y gestión de la "crisis permanente" -o del capitalismo del desastre, en palabras de Klein- afecta de forma directa al Sur), entonces no nos será difícil encajar en la descripción, por ejemplo, a México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua o Panamá.

Estamos en este punto y en esta tensión entre las mafiocracias, los intentos complejos –y, a veces, contradictorios– descolonizadores de países como Bolivia, el llamado socialismo del siglo XXI (o populismo nacionalista redistributivo) de Venezuela o Argentina, o el proyecto subimperial de Brasil, aunque todo esto debió empezar de algún modo. Si rechazamos de plano la teoría del complot, y aquí lo hacemos, deberemos bucear un poco en la historia y en los procesos sociales que han determinado la estructura

del poder y de las sociedades de América Latina y de El Caribe.

A eso vamos ahora. ¿Qué hay detrás del racismo, de la exclusión, de la pobreza y del desprecio a las propuestas de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y de El Caribe? O preguntado de una forma más prosaica: ¿Usted entiende por qué los reglamentos de algunas empresas de República Dominicana obligan a una mujer negra a tener el pelo liso? Si le parecen dos preguntas diferentes, entonces lo he perdido en este capítulo. Espero que no.

PARTE II

Los prejuicios y los juicios de la historia

"Werá frentén koylátun chüngarüfingün chi puke pülluffey nga funáyey ngütrám ñi puke allféñ em.

Eltún ñi allúsh kürüf ta fishküñmaneymewpetú ñi treínmeken llüfképawkün tal liéntromü-mew llengá.

Mawüni nga waykítulechi pu indios, kurümawün maynga wüñóllünküchilelu"[1].

David Añiñir Guilitraro
María Juliana, la Mapunky de La Pintada[2]

La denominada conquista de América tiene demasiadas aristas. No se reduce al mito de la llegada de unos navegantes despistados a un lugar desconocido para la Europa del siglo XV. Convertir en anécdota la

1 *"Las mentiras acuchillaron los papeles / y se infectaron de las heridas de la historia. / Un tibio viento de cementerio te refresca / mientras en la nube de plata estallan explosiones eléctricas. / Llueven indios en lanza, / lluvia negra color venganza"*. Poema original en mapudungun.

2 *Antología de poesía indígena latinoamericana*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2008.

historia es una técnica, como cualquier otra, para ningunear a los perdedores y para esconder el verdadero propósito, la verdadera actitud de los conquistadores.

No se descubre lo que ya existe. Y América, Abya Yala, Indoamérica, ya existía. Sociedades avanzadas, o al menos tan crueles y fascinantes como la Europa medieval de olor a iglesia y a sangre, vivían en un equilibrio tan complejo como lógico en aquel momento histórico. Ni descubrimiento ni encuentro. Se trató de un proyecto colonial-imperial que salvó a Europa del estancamiento cultural y económico[3] y que sirvió para sentar las bases del capitalismo moderno y, junto a él, del Humanismo eurocéntrico encarnado en el Renacimiento y, por consiguiente, en la Modernidad.

Es imprescindible, entonces, hacer un poco de buceo histórico y desgranar algunos de los factores que explican la América Latina y El Caribe contemporáneos. Nada está desligado del pasado, ni en Europa ni en las Américas, pero solemos olvidar las responsabilidades y reducir, una vez más, a la anécdota todo proceso complejo y –me atrevería a decir–inacabado aún en este siglo XXI. Un ejemplo vivo de la mirada anecdótica fue la reacción de los medios de comunicación españoles a la primera visita oficial de Evo Morales, presidente de la República Plurinacional de Bolivia, a la vieja metrópoli en septiembre de 2009. La llegada de Morales al poder fue consecuencia de un largo proceso de organización, conciencia y lucha in-

3 También supuso, hay que decirlo, el inicio del «rentismo», una peculiar forma de entender la vida de los peninsulares que comenzó con la Colonia y aún permanece y que es la cara opuesta a la excesivamente ensalzada laboriosidad y ética del esfuerzo del puritanismo protestante europeo exportado a la llamada Nueva Inglaterra.

dígena en Bolivia, pero los medios coloniales redujeron esa compleja historia a su ropaje poco occidental, a sus formas poco convencionales para la acartonada Europa, o a sus posibles errores –como la confusión al denominar a España como una República, hecho magnificado por los medios desconociendo que en América Latina república es casi un sinónimo de país–[4]. Convertir en anécdota los hechos, es reducir la historia a la nada o escurrir el bulto. Probablemente, estas reacciones tienen mucho de las dos.

La "conquista de América" encubre, sin embargo, mucho más en su despedazado recuento oficial. Supone, quizá, el inicio de la historia moderna europea, el proyecto que sirvió para articular filosófica y económicamente el eurocentrismo y marcó nuestro presente como sigue determinando nuestro futuro. Si el flamenco Gerardus Mercator dibujó su proyección cartográfica en 1569 manipulando la geografía para adaptarla a la idea imperial europea[5] y aún no hemos

4 En ningún reportaje se deslizó el pensamiento andino que en ese momento Evo Morales reivindicaba para re-construir su país. Como por ejemplo: "En el año 1992, al cumplirse 500 años de ocupación, de discriminación y semiesclavitud, los pueblos originarios de América decidieron volver a gobernarse a sí mismos. Volver a vivir bien es nuestro objetivo y vivir bien no significa vivir mejor, pues si alguien vive mejor quiere decir que alguien vive peor". En *Evo Morales, primer indígena que gobierna en América del Sur*, FICA-CEPA, Bogotá, 2009.

5 En ese momento, el proyecto imperial necesitaba cartas de navegación, no geografía certera. Por eso, como explica Sergio de Régules, del Museo de las Ciencias de la UNAM en México, "la imagen de los accidentes geográficos que pinta el mapa atiende únicamente a los intereses y preocupaciones de los navegantes. Éstos sólo quieren saber qué rumbo tomar para ir del puerto A al puerto B. No les interesa si África es más extensa que Rusia, ni cómo se compara en área Europa con el Reino del Perú. Los tamaños relativos de países y continentes son cosa de estudiosos, no de marinos". De Régules recuerda que un mapa sólo es una "metáfora, que dice verdades en un cierto contexto, y mentiras fuera de él".

podido sacar de aulas y libros ese dichoso mapa, parece que las bases de la modernidad fraguadas sobre el drama americano también siguen intactas.

Los arrancados

Los primeros pasos de los conquistadores son los de un ejército de ocupación precario pero con una especial capacidad de destrucción. Incapaces de cubrir tan vasta superficie, echaron mano de mercenarios de todo pelaje con un propósito final muy claro desde el principio: la ocupación y conquista del territorio y de sus gentes. Y, ante todo, su explotación.

Hay autores que tratan de pintar a unos reyes españoles obsesionados con la religión y la creación de una nueva Jerusalén, engañados por la distancia y la incomunicación, alejados de su fanático proyecto cristianizador por la ambición de militares y mercenarios. Es decir, si se describía a los indígenas como ingenuos e infantilizados, de igual modo aparecerían los monarcas de la metrópoli. Parece difícil de creer. Aunque sea indudable que los debates provocados por el proyecto de la conquista (tras la sorpresiva equivocación de Cristóbal Colón) fueron muchos y profundos, también es evidente que la corona de Castilla desoyó a sus informantes más sinceros o generó legislación de protección, como las Leyes Nuevas de 1542, que no fue más que papel mojado (a sabiendas). No hay ingenuidad cuando el juguete que se manipula es el poder.

La raíz del etnocidio, de la conquista a medias, de la falta de control de la metrópoli sobre las colonias americanas, de la debilidad del nuevo imperio español y de los constantes enfrentamientos de las poten-

cias europeas en aguas de El Caribe puede estar en la lúcida explicación del dominicano Juan Bosch: "Un puro azar había puesto sobre España una responsabilidad de dimensiones hasta entonces desconocidas en la Historia. Dado el paso del Descubrimiento, absolutamente inesperado, España –y en España Castilla– tuvo que dar el paso siguiente, que fue el de la Conquista. Ya para eso no estaba preparado el país conquistador. No estaba preparado porque no era una sociedad burguesa y sólo una sociedad burguesa hubiera podido explotar el imperio que había caído en manos de España (...) España, pues, descubrió y conquistó un imperio antes de que tuviera la capacidad física y la actitud mental que hacían falta para ser un país imperial"[6].

El mal imperio hizo aguas desde el primer día y ya en el declive de la Colonia, en 1749, los marinos Jorge Juan y Antonio de Ulloa escribían un informe a Fernando VI[7] que se convierte en una fotografía del instante y en un llamado de atención al rey[8]. No se trata de dos marinos antiimperialistas, sino de dos leales súbditos preocupados por el grado de crueldad con el que se desenvuelven las autoridades españolas en los corregimientos del Perú, Quito o Chile: "Tal es el asunto que empezamos a tratar en este capítulo, que no puede entrar en él el discurso sin quedar el ánimo movido a la compasión, ni es posible detenerse a pensar en él sin

---

6 BOSCH, Juan (2007). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, Alfa & Omega, Santo Domingo.

7 Este Borbón, a pesar de ser denominado como el Justo o el Prudente, tenía poco de ambos y mucho de racista y excluyente. De hecho, en ese mismo año, 1749, expulsó a los gitanos de España en lo que se conoció como La Gran Redada y dos años después prohibió la masonería.

8 JUAN, Jorge y Antonio de Ulloa (2010). *Noticias secretas*, Crítica, Barcelona.

dejar de llorar con lástima la miserable, infeliz y desventurada suerte de una nación, que sin otro delito que la simplicidad, ni más motivo que la ignorancia natural, han venido a ser esclavos y de una esclavitud tan opresiva que, comparativamente, pueden llamarse dichosos aquellos africanos a quienes la fuerza y razón de colonias han condenado a la opresión servil. La suerte de éstos es envidiada con justa razón por aquellos que se llaman libres y que los reyes han recomendado tanto para que sean mirados como tales, pues es mucho su estado, sujeción y miserias que las de aquellos". Conclusiones de los informantes: si los negros estaban mal, los indígenas estaban peor y, si bien es verdad que estos son tontos (simples, en el eufemismo de los informantes) eso no justifica el ensañamiento con ellos.

Es fácil detectar el tono paternalista, racista y eurooccidental de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, por eso, quizá, las nutridas y sangrantes páginas de su largo informe secreto al rey y a sus ministros tienen mayor valor. El análisis de los marinos muestra cómo no era la cristianización el objetivo principal de la colonia perfeccionada tras la invasión, sino el enriquecimiento individual de comendadores y corregidores, la acumulación de capital sin límite y ajena a las propias leyes de la Colonia[9]. Una vez más, legalidad y realidad son términos contradictorios.

Como defiende Nelson Maldonado-Torres, en la conquista se aplica la excepción ética de la guerra

---

9 Esa 'alegalidad' -el paréntesis legal- en la que se desarrolla todo proceso imperial-colonial es lo que interesa a los 'empresarios' que financian las campañas y se enriquecen con sus frutos. Lo era en el siglo XVI y lo sigue siendo en el XXI en campañas como la de Irak o Afganistán.

(esto ocurría en el marco de la llamada "guerra justa"), todo se puede hacer, en contra, incluso, del corpus propio de valores o del marco institucional del que se han dotado los países guerreros. Se trata pues de la no-ética de la guerra, que se extiende a la colonia y que será justificada, primero, por la necesidad de ocupar un territorio hostil y, siempre, por la animalización conceptual de los pueblos originarios y de los esclavos africanos. Todo proyecto de esta envergadura, al igual que le sucedió a la Roma imperial[10], requiere de una justificación ética, de un armazón filosófico que permita admitir las atrocidades como normales, la ética de la guerra como una ética necesaria aunque dolorosa.

Hay diferencias en las estrategias utilizadas por las diferentes potencias europeas durante el asalto a las Américas. Desde el mecanismo de concesiones hereditarias o las reducciones de los españoles, a las franjas de ocupación portuguesas que requerían de un compromiso de explotación (y de beneficios) a favor de la corona en Lisboa para mantener la propiedad. Del proyecto mercantilista británico u holandés a la angurria extractivista de los españoles. Del monopolio del Asiento de Negros de Inglaterra logrado en el campo de batalla a la construcción del imperio naval de esta misma corona. De la aniquilación física de los indígenas en El Caribe a la sobreexplotación y las mitas de los pueblos originarios de Perú. Del des-

10 Hay que recordar que es el Imperio Romano el primero que introduce con matices políticos y de justificación colonial el término de 'bárbaros' -antesala de las 'razas inferiores'- para referirse a los pueblos que conquistaba, incluidos los griegos, cuya cultura era fagocitada y travestida por Roma a la misma velocidad que sus soldados tomaban tierras y riquezas. La 'barbarie' siempre es exterioridad.

piste inicial francés y la infravaloración de América, al imprescindible proyecto económico antillano y al discurso de París para salvaguardar la "América Latina"[11] que aún hoy practica desde su base espacial-militar del territorio colonial de Guayana Francesa[12].

Todo ello, todavía hoy, se justifica en libros escolares y en ensayos más o menos sesudos. Pero, los hechos son incontestables: la conquista arrancó a los pueblos originarios de su tierra y los condenó a una dislocación permanente respecto a sus valores tradicionales, aquellos que les permitían evolucionar como sociedad. Se produce una 'congelación' con una potencia –o varias– ocupante, que no conserva a estos pueblos intactos, criogenizados para un futuro de independencia, sino que los hace retroceder, astillarse hasta el desangre, anclarse en el pasado para negarles un futuro. Por eso, los países de la CARICOM (Comunidad del Caribe) presentaron en 2014 su Programa de Justicia Reparatoria, dentro de una estrategia más compleja que incluye una querella internacional contra las potencias europeas colonizadoras. Ese Programa tiene 10 puntos e insiste en dos aspectos relacionados con ese 'anclaje': la trampa fiscal que heredaron los gobiernos independientes en las ex colonias y la exclusión intencional de El Caribe de los procesos de industrialización que lo condenó a ser una región productora y exportadora de materia prima no procesada. También reclaman un Programa de Desarrollo

11 Aunque los primeros en utilizar el término América Latina fueron intelectuales suramericanos, es Napoleón III quien lo asume durante la invasión de México para tomar distancia de la América anglosajona y de la Hispanoamérica.

12 La Unión Europea inventó un eufemismo para denominar a las colonias de los países europeos en otros continente: territorios ultraperiféricos.

de los Pueblos Originarios que, según el CARICOM, pasaron de contar en El Caribe con unos 3 millones de personas en 1700 a ser sólo 30 000 en la actualidad.

"Para los indios, el estado de servidumbre a que fueron sometidos (...) ejerció una profunda repercusión sobre los modos de vida y la capacidad de elección. La dislocación económica y la confiscación del trabajo (y, por tanto, de los recursos potenciales) tuvieron grandes efectos (...). La dislocación social desmembró a las comunidades y aflojó las redes de solidaridad y la capacidad de defensa frente a calamidades, penurias y ataques externos". El demógrafo Massimo Livi Bacci[13] trata de determinar cuántos habitantes tenía América antes de la conquista para cifrar así la dimensión de los "estragos de la conquista". Es conservador, incluso, pero no duda de que "hubo una catástrofe": "En la Española, Cuba, Puerto Rico y Jamaica, la población taína fue prácticamente eliminada en el tiempo de dos generaciones. En la isla La Española, escribía Alonso Castro en 1542, 'los indios se han extinguido'; según López de Velasco en torno a 1570 quedaban todavía dos poblados con no más de cincuenta almas cada uno. En México, se ha considerado que la población perdió la mitad de sus componentes en los últimos 30 años del siglo XVI, sin contar con el declive seguro durante el primer medio siglo de la conquista. La población del actual Perú, entre 1570 y 1620 quedaría reducida a la mitad, pero el descenso más fuerte tuvo lugar en los veinte años que siguieron a la llegada de Pizarro".

13 LIVI BACCI, Massimo (2006). *Los estragos de la conquista. Quebranto y declive de los indios de América*, Crítica, Barcelona.

La Conquista de América [e incluso los procesos de colonización interna de las repúblicas independientes de Chile o Argentina] se basó en el principio de *terra nullius*, tierra desierta o tierra de nadie. Los indígenas eran nadie y si estaban donde no debían, las armas o los relatos podían hacerlos desaparecer. En la cuenca del Amazonas los europeos construyeron un mito de despoblamiento, de indígenas dispersos y enmontañados. Pero los últimos estudios, basados en la presencia de la 'terra preta' (tierra negra "fabricada" en un complejo proceso de *compostaje* por la mano del ser humano), apuntan a una población de al menos 5 millones de personas (algunos llegan a cifrar el poblamiento originario en 12 millones) habitando las riberas de los ríos amazónicos antes de que llegaran los europeos. El exterminio fue significativo y los que sobrevivieron se vieron forzados a huir a zonas inhóspitas y a alterar de forma dramática sus formas de vida en tierras poco productivas y con una limitación casi total del habitual intercambio cultural y comercial con otros pueblos.

La lista sigue y las hipótesis también. Los bienaventurados europeos que siguen justificando con la boca pequeña los efectos sobre los arrancados atribuyen esta desaparición masiva y rápida a enfermedades y a batallas tribales, pero Livi Bacci explica que el genocidio fue algo más complejo y que la mano de los conquistadores no se manchó de sangre de forma aislada. De hecho, si enfermedades y factores no guerreros hicieron mella en las poblaciones originarias fue, también, como efecto de la 'dislocación' social a la que me refería antes: "El *shock* de la Conquista afectó a todo el sistema demográfico indígena: la supervi-

vencia, las uniones, la reproducción, la movilidad y las migraciones".

Arrancados de la tierra, arrancados de la vida, de la familia, de la comunidad... Los arrancados originarios supervivientes se aferraron a sus ancestros y encaramados en las cabeceras de los ríos o jugando a serviles sin servir (recuérdese el mito de Güegüense[14] en Nicaragua) sobrevivieron a la colonia primero y a las nuevas repúblicas 'independientes' liberales, después. Su triple reclamo contemporáneo (tierra, autonomía y cultura) tiene mucho que ver con las tres patas que los conquistadores le quitaron a su plataforma vital porque su futuro sigue amenazado por el megaproyecto económico capitalista que no ha cesado desde 1492.

El proyecto europeo de servidumbre y sometimiento llegó, incluso, hasta la conquista y el control del cuerpo. Como explica Enrique Dussel, "la 'colonización' o el dominio del cuerpo de la mujer india es parte de una cultura que se basa también sobre el dominio del cuerpo del varón indio. En el tiempo de la acumulación originaria del capitalismo mercantil, la corporalidad india será inmolada y transformada, primeramente en oro y plata –valor muerto de la objetivación del 'trabajo vivo' (que diría Marx) del indio. (...) lo que era oro y plata en Europa, dinero en el capital naciente, era muerte y desolación en América"[15]. El trabajo de los indígenas, además, no parecía muy

---

14 El Güegüense es, probablemente, la primera obra indígena-colonial de la que se tiene noticia. Representada en náhualt y en castellano, muestra las tretas de un sabio indígena para evitar el dominio del gobernador y el alguacil españoles. Se sigue representando cada septiembre en Diriamba.

15 DUSSEL, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen de la modernidad*, Plural Ediciones, La Paz.

útil a los ocupantes. Como reseña António Carreira[16], desde el punto de vista de los colonizadores portugueses, "la población autóctona del Nuevo Mundo, además de escasa y dispersa y refractaria a la sedentarización, era rebelde respecto al trabajo disciplinado; se internaba en la selva inaccesible y se rebelaba contra los invasores; además de eso, no mostraba aptitudes para las tareas exigidas por los europeos [trabajo en cañaverales]. Se propagó así toda una teoría de que no era pecado, antes era algo necesario y benéfico, la sujeción de los africanos a la esclavización, incluso porque ellos poseían cualidades de robustez física para trabajos arduos". Aún así, algunos de los invasores sí creían poder 'sacarle partido' a la población originaria. Según Carreira, los Jesuitas aceptaron la esclavización de africanos porque, de ese modo, se quedaban con el monopolio indígena en territorio portugués: "Sometieron a los indios a la disciplina de las Reducciones, los esclavizaron para que trabajasen para la Orden, pero se rebelaban si los colonos blancos intentaban (...) capturarlos, esclavizarlos, obligarlos a trabajar en haciendas agrícolas... Según el principio proclamado por la Compañía de Jesús, la esclavización del indio [en las Reducciones] era *justa* porque trabajaba en pro de la Organización, se civilizaba". Reducciones que, probablemente, son el mejor ejemplo de dislocación social del indígena en este intento colonial de asimilación, obligado a vivir como lo que no era en estas aldeas -campos de concentración[17]– controladas con la disculpa de la *protección* y la *civilización*.

16 CARREIRA, António (1983). *Notas sobre o tráfico português de escravos* (2a Edição revista), Universidad Nova de Lisboa, Lisboa.

17 El modelo de las Reducciones lo podríamos interpretar como un primer laboratorio 'blando' del fascismo industrial.

Tal y como vemos, a este desenraizar de los originarios hay que sumarle -y es una suma compleja- la brutal 'siembra' de la empresa esclavista. En este caso, los arrancados fueron desgajados antes de su continente, de su pequeño, completo e imprescindible universo local, para ser sometidos a un breve e interminable recorrido (un esclavo que llegara a las Américas en buen estado sobrevivía una media de 7 años)[18] lleno de penurias que, más allá de las torturas físicas, suponía la pérdida de todos los referentes culturales, de todas las redes de solidaridad o hermandad conocidas, el sometimiento a una dominación sicológica con consecuencias a largo plazo incalculables, con efectos que aún hoy son evidentes en las comunidades afrodescendientes.

Cómo insistía el lúcido intelectual y activista negro de Martinica, Aimé Césarie[19]: "El famoso complejo de inferioridad que nos complacemos en señalar en los colonizados no es un azar. Es un resultado buscado por el colonizador. La colonización es este fenómeno que comporta, entre otras consecuencias psicológicas desastrosas, la siguiente: hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podrían construir o reconstruir el mundo (...)". Ese es el nuevo mundo del esclavo, un mundo aculturizado, vaciado de sentido para forzar la asimilación de un modelo eurooccidentalista del que, además, en la práctica, nunca

---

18 El calvario comenzaba antes de que la travesía atlántica tuviera lugar. Como ejemplo, la Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, financiada por el Marqués de Pombal, utilizó 42 navíos en el tráfico de personas desde la costa de Guinea. De los 31.317 africanos que oficialmente compró entre 1756 y 1778, 2.561 murieron antes del embarque y otros 3.771, durante la travesía (*Notas sobre o tráfico português de escravos)*.

19 CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo,* Akal, Madrid.

se le dejó –ni se le dejará– formar parte. "En cualquier lugar donde haya existido colonización, se ha vaciado de su cultura, de toda cultura, a pueblos enteros".

La raza como invento colonial

Ningún blanco se autodenomina en sociedad como "blanco"... excepto el declaradamente racista. Sin embargo, la lógica colonial y racista de *Eurooccidente*[20] hace que convirtamos en homogéneo lo que no lo es y que denominemos (y forcemos a autodenominarse) como indígenas o afrodescendientes a quiénes tienen atributos más determinantes, como los de hombre o mujer, campesino u obrero, rural o urbano, agnóstico o creyente, lesbiana o gay, etcétera. Como expresa María Galindo, la provocadora anarcofeminista de Mujeres Creando, el pensamiento dominante "gusta de inventar cajones donde meternos, clasificarnos y excluirnos". O dicho de una manera más formal y acogiéndose a la teoría del biopoder de Foucault, reinterpretada por Achille Mbembe[21]: para controlar a las poblaciones, el poder "presupone la distribución de la especie humana en diferentes grupos, la subdivisión de la población en subgrupos y el establecimiento de una ruptura biológica entre unos y otros". Es decir: el racismo. El filósofo camerunés asegura que "después de todo, más que el pensamiento en términos de clases sociales (la ideología que define la historia como

20 Utilizo este término tomado de Sair Amin, quien a su vez lo rescata de Marcel Mazoyer, ya que contiene tanto a Europa como a Estados Unidos, "polos ambos de lo que se ha convenido en llamar Occidente". Un Occidente determinado por la proyección Mercator, de la que ya hablé, que situó a Europa en el centro de un planeta plano y deformado.

21 MBEMBE, Achille (2011). *Necropolítica*, Melusina, Barcelona.

una lucha económica de clases), la raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos".

Quizá, y sólo quizá, la misma lógica étnica de la resistencia de los pueblos originarios y afrodescendientes de América Latina y El Caribe es la última perversión de la herencia colonial y de su traducción contemporánea: la colonialidad (de la que hablaremos más adelante). No es un tema menor. La justificación de la conquista y de sus formas, así como del deleznable trasiego de esclavos africanos (las estimaciones más conservadoras hablan de unos 15 millones de personas) se hizo sobre el invento arbitrario y conceptual de las razas y las diferencias biomorfológicas. Había que ocultar la verdadera empresa económica. De hecho, el gran ilustrado francés barón de Montesquieu, en *El espíritu de las leyes*, pasa de asegurar que "la institución de la esclavitud no es buena por naturaleza" a defender que "la esclavitud de los africanos y africanas es necesaria para abaratar el coste de la mano de obra, pues si no fuera por la esclavitud de los africanos en América y en algunas islas del Mediterráneo el azúcar[22], por ejemplo, se compraría más

22 Las justificaciones de Montesquieu no era gratuitas. Herbert S. Kleim y Ben Vinson escriben en *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y El Caribe (El Colegio de México, México D.F., 2013)*: «A mediados del Siglo XVIII, Saint-Domingue, a la cabeza de las colonias azucareras de América, estaba también por ser el mayor abastecedor mundial de café (...). Al final el decenio de 1780 los productores de la isla eran reconocidos como los más eficientes (...). Su población esclava, unos 460 000, era mayor que la de cualquier Antilla y equivalía casi a la mitad del millón de esclavos que había entonces en El

caro en Europa". Para justificar tan atroz aseveración, Montesquieu se amarra al racismo y escribe: "Es imposible suponer que tales seres negros sean hombres; los negros carecen de sentido común… (…) No se comete ninguna injusticia al someter a la esclavitud a los africanos". Césaire da una bofetada a los europeos al recordarles, en su mítico *Discurso sobre el colonialismo* (1950) cómo su 'invento racial' para justificar lo injustificable se volvió en su contra de la mano de Adolf Hitler –"(…) en el fondo lo que no le perdona [el burgués europeo] a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación de hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes en Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros en África"–.

Con la conquista de América se inaugura la Modernidad europea, los mitos raciales e, incluso, los conceptos de centro y periferia que, aún en nuestros días, utilizamos para explicar las dinámicas de exclusión, en dependencia excesiva de una mirada eurooccidentalista que supone el centro en los grandes núcleos de desarrollo capitalista (Europa y Estados Unidos) e imperial (excluyendo a las llamadas economías emergentes y a culturas tan milenarias como dinámicas) y la periferia en un conjunto de naciones a las que se priva de su propio nombre al reservarles términos una vez más homogeneizadores como Tercer Mundo o Países en Desarrollo (así, de forma genérica).

Caribe. Las exportaciones representaban dos tercios del valor total de las mercancías remitidas por las Antillas francesas y, en volumen superaban los envíos de las Antillas españolas e inglesas sumados».

Si hacemos caso al sociólogo peruano Aníbal Quijano[23] –representante clave de los estudios subalternos latinoamericanos y que acuñó el término 'colonialidad del poder'– "la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América". Quijano intuye que el concepto de color (blanco, negro) y, por tanto, de raza, tiene raíces británico-americanas, ya que no encuentra rastro de este vocabulario en las crónicas del primer siglo de presencia hispana en América (los españoles balbuceaban argumentos raciales pero partiendo de la diferencia religiosa: herejes o no herejes; seres con alma que cristianizar o animales desalmados). Pero para todas las potencias imperiales, la idea de raza "fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista".

Si hay razas, hay diferencias y, si la raza se basa en el color, los atributos conferidos a cada color determinan las relaciones jerárquicas de dominadores y dominados. Esta idea europea afecta a todo lo que no sea Europa. La excusa sirve con amarillos, negros, indios o cualquier persona que no sea blanca. La raza despersonaliza, elimina los atributos particulares de toda persona, de todo pueblo, confina a unos determinados seres humanos en un grupo y los homogeneiza para aplastarlos, justifica los desmanes. En unos casos, desde la soberbia de la superioridad y, en otros, desde la caridad de la misma, el hecho es que se descarta cualquier posibilidad de relación horizontal o, cuando menos, equivalente.

---

23 QUIJANO, Aníbal (2000). Conferencia «*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*», CLACSO, Buenos Aires.

Es cierto, como explica Lourdes Arizpe[24], que el eurocentrismo (el eurooccidentalismo) también tiene una profunda relación con la modernización del capitalismo y con la superioridad bélica, con la necesidad de ser centro, con los intereses económicos y geopolíticos de la Europa que se autoconstruye sobre la explotación del Otro hasta bien entrado el siglo XIX: "Durante varios siglos, al expandirse sobre la cresta del capitalismo, Europa instituyó una especie de propiedad privada intelectual sobre el planeta. Todo lo que no existía en su sistema cognoscitivo se 'descubría'. Todo lo que hoy en día no existe en su acervo técnico e intelectual, se 'traduce'".

Esta 'propiedad intelectual privada europea', o este "monólogo europeo" –como lo denominara Césaire– sigue vigente. Para un europeo medio, el arte y su historia se reduce al arte europeo y su historia (con contadas excepciones). Igual acontece con otras manifestaciones culturales o intelectuales. Lo que no es europeo es exótico, curioso, 'interesante' no más ("realismo mágico", pues). En general, no cabe imaginar a los periféricos como seres pensantes. Hegel escribió sin pudor: "Cada idea que se lanza a la cabeza del *negro* es recogida y realizada con toda la energía de su voluntad; pero esta realización implica una destrucción total (...). Es evidente que la falta de autocontrol distingue el carácter de los negros. Esta condición no es capaz de ningún desarrollo o Cultura (...). Podemos concluir que la esclavitud ha sido la única oportunidad para el aumento del sentimiento humano entre los negros". Hegel, a caballo entre los siglos XVIII y XIX tiene la osadía, además, de culpabilizar al es-

24 Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

clavizado de una condición que a él le parece natural, fruto de su "salvajismo", ya que, según afirma, "si un hombre es esclavo, su propia voluntad es responsable de su esclavitud".

Edward Said, el intelectual palestino, denunció en sus ensayos hasta la saciedad esta connivencia entre los intelectuales europeos y el proyecto imperial. En *Cultura e Imperialismo*[25] demostró de forma contundente, por un lado, la relación estrecha entre "la crueldad de prácticas como la esclavitud o la opresión racial y colonialista o la sujeción imperial en el seno de una sociedad y (...) la poesía, la ficción y la filosofía [producida] en el seno de esa misma sociedad". Por el otro, mostró la ignorancia europea ante toda la producción intelectual y/o cultural generada fuera de sus fronteras o de su control. Es decir, se consiente y se fomenta la creación de los periféricos "asimilados" pero difícilmente se convive con aquellas creaciones disidentes o subalternas[26]. Una parte importante del *mainstream* cultural del Sur, el consentido y mimado por las aún hoy metrópolis desde alguna óptica sicológica, se resigna a copiar a los dueños del monopolio del saber, como recalca el multicreador mexicano Heriberto Yépez[27]: "Esta es la gran tragicomedia de los pensadores, científicos, artistas y literatos del mundo moderno: no darse cuenta de que sus pala-

25 SAID, Edward (1996). *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.

26 El concepto de conocimiento 'subalterno' toma relevancia a partir del trabajo del autodenominado como grupo de Estudios Subalternos en India. Fundado por el historiador Ranajit Guha, este Grupo se centra en las sociedades postcoloniales y post imperiales. El pensador italiano Antonio Gramsci opone lo 'subalterno' a lo 'dominante'. Para él, los grupos subalternos son "disgregados y discontinuos".

27 YÉPEZ, Heriberto (2007). *El imperio de la Neomemoria*, Almadia, Oaxaca.

bras, imágenes e ideas son copias de las palabras de las autoridades [imperiales, en este caso]. Todos nosotros no somos más que copistas renegados"[28].

Para los emancipados o los emancipadores, la idea de la raza no es más que peso, lastre mentiroso y, aparentemente, indeleble que frena los procesos de descolonización. José Martí ya escribía: "No hay odio de razas, porque no hay razas"[29]. Pero para los eurooccidentales sí las hubo y me atrevería a decir que, a pesar de la modulación semántica y la aparente corrección política, las sigue habiendo[30]. Había –hay–x por tanto, 'razas' superiores y 'razas' inferiores. La blanca, la europea, es la portadora de la 'civ ilización'[31] y el resto debe agradecer que con la conquista, el genocidio o cualquier forma de dominación llegue lo mejor de esa civilización blanca, la única posible. De hecho, durante el nacimiento de las repúblicas independientes, el debate era entre "civilización o barbarie", siendo civilización la copia cuasi literal del modelo eurooccidental de democracia y desarrollo… y la barbarie, equivalente al atraso indígena. Se trataría, al final, de

---

28 "Del mundo moderno" *eurooccidental* o asimilados a él, ya que la propia idea de la Modernidad está en la base de la construcción de la Europa contemporánea y de los imperios del norte de América.

29 MARTÍ, José (1977). *Nuestra América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

30 Es demoledor el experimento filmado que hizo en el año 2011 el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación de México (Conapred) en el que niños y niñas blancos, criollos y algunos de claros rasgos indígenas identifican «lo feo» y «lo malo» con un muñeco negro, mientras «lo bonito» y « lo mejor» lo relacionan con un muñeco blanco (ver el vídeo en el sitio *http://www.conapred.org.mx*). El racismo ya está inscrito en la 'genética' cultural de las niñas y niños. Ahora el negro es equivalente a peligro, a delincuencia; el indio sigue siendo el perezoso, el violento.

31 En Europa, en general, cuando se habla de 'Civilización' se da por entendido que es la occidental. Si se le pone apellidos (egipcia, maya, etcétera), suele referirse a civilizaciones extinguidas.

la doctrina inventada por los colonos estadounidenses del Destino Manifiesto[32], conjugada de diferentes formas.

Los primeros debates entre los conquistadores sobre las poblaciones que encontraron en América no eran raciales. Los mercenarios y buscavidas no se planteaban este asunto, pero los ideólogos imperiales sí necesitaban una justificación ética para aplicar tal grado de crueldad al realizar el expolio de tierras y riquezas. Quizá por ello, el primer recurso fue el de 'animalizar' al 'conquistado'. Esta técnica es habitual entre cualquier 'guerrero', es parte de la carga ideológica de la guerra, de la no-ética de la guerra. El Otro 'deshumanizado', con atributos básicos animales, sin sentimientos, con relaciones y ritos telúricos y paganos. Voltaire –alabado defensor de la razón– describía a los indígenas como "animales con dos pies" en su Diccionario Filosófico. El escritor argentino David Viñas, en sus obras, desnuda las formas de la opresión y de la violencia en el sur. Explica con detalle cómo los terratenientes son, también, dueños de la gente (colonialidad del ser) y cómo "cazar patos" o "matar indios" son actos equivalentes para los criollos ocupantes del territorio. También Germán Castro Caycedo,

32 El '*Manifest Destiny*' fue la justificación 'divina' que los colonos de América del Norte utilizaron para arrasar con los pueblos indios de lo que hoy es Estados Unidos o para iniciar la guerra que terminaría con la usurpación de casi el 40% del territorio mexicano. La primera vez que se pudo leer esta doctrina de raíz religioso puritana fue en 1845, cuando John L. O'Sullivan, escribió en el *Democratic Review* de Nueva York: «El cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extendernos por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno. Es un derecho como el que tiene un árbol de obtener el aire y la tierra necesarios para el desarrollo pleno de sus capacidades y el crecimiento que tiene como destino».

uno de los periodistas de trayectoria más fecunda en la Colombia de final del siglo XX y comienzo del XXI, describió de forma magistral la masacre de La Rubiera (Arauca) en un reportaje en el que se relata como, durante el juicio, los asesinos criollos de 16 indígenas aseguraban haber matado a animales porque los indios son como los monos, pero más dañinos, porque los indígenas les robaban ganado.

Así, el Otro es un animal, un ser insensible cuya muerte no significa nada, cuyo dolor y cuyos gritos no tienen más valor que los del cerdo en la matanza. Si tomamos prestada la semántica filosófica presente, se trataría de *homo sacer* o de residuos que, en cantidades excesivas, nos generan un problema de reciclaje y cuya muerte o eliminación física no tiene consecuencias jurídicas para el victimario.

Esta duda sobre la animalidad del indígena provocó una agria discusión para determinar si el indio tenía alma o no. De no tenerla, era un animal. De tenerla, era un ser humano. Para los conquistadores (incluyendo a la mayoría de los misioneros) fue un varapalo la decisión papal de 'concederles' alma y, por tanto, humanidad[33]. Si bien la bula papal daba 'cobertura' a la amplia misión evangelizadora de los religiosos españoles o portugueses, también significaba que había que 'rejustificar' la matanza, el trabajo forzado, la aculturización. Y, a partir de ahí, se construye una idea de inferioridad de estos humanos a los que se

33 El Papa Pablo III, ante las presiones de una parte de la Iglesia católica y para justificar la evangelización –¿para qué evangelizar a seres sin alma?– asegura en la bula Sublimis Deus (1537): «Nos, aunque indignos, ejercemos en la tierra el poder de Nuestro Señor (...) consideramos sin embargo que los indios son verdaderamente hombres y que no solo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla».

les caracterizaba como perezosos, ingenuos, cortos intelectualmente, de apetitos sexuales desaforados y de gustos sexuales 'confusos', dados a las bajas pasiones finalmente.

El perfeccionamiento de esta escala de valores llegó con la hasta entonces inédita idea de raza: un poderoso armazón de imaginarios que sustentaba la explotación laboral humana labrado en la genética europea y trasladado a lo largo de los siglos en cada una de las generaciones allá donde se hayan encontrado los blancos o los blanqueados[34] (Europa, América del Norte, Sudáfrica, Oceanía). Todavía lo negro se relaciona a cierto poderío físico (ensalzado en deportes y en el mito fácil afro), en gimnástica sexual, en tendencia a la revuelta (lo que ayer eran cimarrones salvajes, hoy son pandilleros neoyorquinos o jóvenes que ejercen "violencia injustificada" en Londres) y en agresividad (véanse las películas estadounidenses en las que el delincuente *casi* siempre es hombre, joven y afrodescendiente). La legitimación de las teorías eugenésicas o biotípicas ha sido perpetrada por prestigiosos cientoficos sociales, como los investigadores ecuatorianos Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera quienes describían así al "fenotipo" negro en su país: "Se ha aclimatado el negro, en la vida de los valles, precisamente por sus condiciones físicas. El término corresponde al tipo atlético con estas características: alto, desarrolla-

34 El hecho de que personas que no tiene la piel de color blanco se comporten como tal, además de un ejercicio del poder colonial y patriarcal, confirmaría que detrás del concepto de raza subsiste una realidad de clase. El dinero o el poder burocrático blanquea a las personas y el poder colonial siempre ha utilizado a algunos de los miembros de las 'razas inferiores' como enlace entre su poder real y la opresión a los pueblos: son los burócratas locales del poder externo. Las castas designadas para controlar a los propios.

do en su talla, músculos y esqueletos. Hombros altos y caídos, tórax prominente y vientre redondo y estirado, cabeza erguida, aspecto de la piel fuerte y elástica. Cara pastosa, gruesa, relieve óseo pronunciado, cráneo alargado. Estas características quizá fueron la causa para su iniciación en la esclavitud de los valles calurosos de América"[35]. Este imaginario "científico", junto a la influencia de la colonización extractivista inglesa, dejó a los afroecuatorianos reducidos al espacio deportivo (el fútbol) o el exótico-cultural.

Al igual que la diáspora africana en América sigue encajada en prejuicios, lo indígena aún se equipara a lo ignorante, lo débil, miserable, sucio, incapaz de incorporarse a la modernidad, objetos para el estudio de antropólogos.

Son los *contramitos* de la conquista o puesto en palabras de Estrella de Diego y quitando los signos de interrogación que ella incluye, la mirada racista europea muestra "(...) hasta qué punto son oscuras las relaciones de Occidente con 'los otros', las que desbordan lo idílico y desvelan lo sórdido (...)"[36]. Donde los indígenas veían una revuelta silenciosa contra el poder dominante negándose a trabajar, los dominadores veían pereza; cuando los indígenas reclaman (y reclamaban) un modelo económico no capitalista y no monetario basado en lo comunitario, los 'blancos' seguimos quejándonos de su incapacidad crónica para 'desarrollarse'; cuando en una movilización

---

35 PEÑAHERRERA DE COSTALES, Piedad y Alfredo Costales (1959). *Coangue o historia cultural y social de los negros del Chota y Salinas.* Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Llacta Nº7, Quito.

36 DE DIEGO, Estrella. *La invención de los 'otros'*, En diario El País, Babelia, 8 de enero de 2011, Página 18.

indígena aparecen los machetes se les muestra como seres violentos sin reparar ni por un segundo en la violencia estructural a la que resisten. En el caso de los afrodescendientes es similar. Hoy se sigue considerando que un negro aguanta mejor la sobrecarga física que un 'blanco', se sigue jugando a la estrategia de asimilación de la élite afro para que se conviertan en sus propios 'dominadores' (como en la etapa inmediatamente posterior a la abolición de la esclavitud y en las independencias controladas) y se reviste de exotismo la cultura cimarrón, cuando es una de las expresiones más puras y poderosas de emancipación colectiva registrada en Suramérica y en El Caribe. Ni indios, ni negros pueden progresar por si solos, tienen un techo de capacidades que sólo puede ser superado con la colaboración o tutela de los blancos (antes, crueles capataces y comendadores, hoy, caritativos cooperantes internacionales, expertos en Derechos Humanos y consultores de Naciones Unidas). Pero tal como recuerda James Clifford, "si las víctimas del 'progreso' y el imperio son débiles, rara vez son pasivas". Eso significa, probablemente, que no nos han contado el cuento al completo. Charles C. Mann, en un magnífico libro[37] sobre las consecuencias bio-ecológicas de la colonización de América, se queja de que "en demasiados casos se representa a la población mayoritaria del hemisferio simplemente como víctima desvalida de la expansión europea: sociedades indias que se desmoronan ante la embestida de los colonizadores; africanos encadenados en las plantaciones, trabajando bajo el látigo. En ambos papeles, las víctimas

37 MANN, Charles C (2013). *1493, una nueva historia del mundo después de Colón*, Clave Intelectual, Madrid.

no tiene mayor voluntad propia: no tiene *agentividad*, como dicen los científicos sociales". Pero Mann luego se dedica a desmenuzar las resistencias y la lucha por la libertad, "(...) conquistada con más frecuencia de lo que se suele creer". Sería lo que Peter Linebaugh y Marcus Rediker denominan como "la hidra de la revolución", esa multiplicidad de corrientes y movimientos planetarios de liberación que, aunque han sido la justificación muchas veces para el ejercicio de "la violencia de las clases gobernantes", han conformado nuestra propia historia. "El énfasis que la historia moderna del trabajo ha puesto en los artesanos/ciudadanos propietarios o en los trabajadores industriales que fueran blancos, varones, cualificados, asalariados y nacionalistas ha ocultado la historia del proletariado atlántico de los siglos XVII, XVIII y principios del XIX. Aquel proletariado no era un monstruo, ni era una clase cultural homogénea y, desde luego, no era una raza[38]". Es la historia del en-cubrimiento, tan claramente detallada por Enrique Dussel, el padre de la Filosofía de la Liberación: "1492 será el momento del 'nacimiento' de la Modernidad como concepto, el 'origen' de un 'mito' de violencia sacrificial, y, al mismo tiempo, un proceso de 'en-cubrimiento' de lo no-europeo" (Dussel, 1994). Que el relato dominante los siga encubriendo no significa que no existieran.

La historia que viaja en los libros (oficiales) es la cimentadora de los imaginarios y el juicio a ésta y a los que la escriben, aún está pendiente. Por ejemplo, como denuncia el arqueólogo Carl Henrik Langebaek, refiriéndose al metarrelato de lo indígena:

38 LINEBAUGH, Peter y Marcus Rediker (2005). *La hidra de la revolución*, Crítica, Barcelona.

"Se ha llegado al desarrollo de dos tipos de historia, una 'blanca' (hoy a cargo de los historiadores) y otra 'indígena' (hoy a cargo de los antropólogos)" y, añado yo: en ninguna de ellas los pueblos indígenas tienen algo que decir. La exclusión se traduce, entre otras formas, en la imposibilidad de construir –y transmitir– el propio relato. También oculta las verdaderas causas estructurales que están detrás de este estado de cosas y que, por lo general, son bastante prosaicas.

Es el capitalismo, idiota

Bartolomé de las Casas lo explicó sin rodeos: "La causa [final] porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas. (La causa ha sido) por la insaciable codicia y ambición que han tenido"[39].

Por tanto, la 'disculpa' racial no nos puede despistar de uno de los principales argumentos del colonialismo, aunque quizá sea uno de los menos abordados por el establecimiento intelectual del Norte. América fue la caldera de la Revolución Industrial y supuso el inicio de la globalización mercantil. Allá se fraguaron algunas de las mayores fortunas europeas y de allí salió la materia prima física y estructural para el capitalismo moderno que hoy conocemos. Karl Marx lo resume de maravilla: "El descubrimiento del oro y la plata en América, la extirpación, esclavización y la sepultura en las minas de las poblaciones aborígenes, el comienzo de la conquista, el saqueo de las Indias

39 DE LAS CASAS, Bartolomé (2009), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Galaxia Gutemberg, Barcelona.

Occidentales y la conversión de África en una madriguera para la caza comercial de pieles negras, señaló el alba halagüeña de la era de la producción capitalista".

Indígenas y afrodescendientes cargan con la maldición racial que los despoja de su carácter de obreros, de su condición de clase. Una condición a la que, por cierto, no llegaron de forma voluntaria, sino como mano de obra forzada para la mayor empresa capitalista de la historia. Si los capitalistas de la Revolución Industrial inglesa tuvieron que 'utilizar' la religión –y su corpus de nuevos mensajes inventados– para justificar la explotación fabril de los que, hasta ese momento, eran campesinos europeos[40], en las Américas se fue más allá al eliminar de raíz la posibilidad de que los trabajadores se considerasen parte de la nueva clase obrera. Cómo señalaba Eduardo Galeano en su libro de referencia *Las Venas Abiertas de América Latina*: "La economía colonial latinoamericana dispuso de la mayor concentración de fuerza de trabajo hasta entonces conocida, para hacer posible la mayor concentración de riqueza de que jamás haya dispuesto civilización alguna en la historia mundial". Sin embargo, históricamente, la cosificación de indígenas y esclavos es tan radical, que ni siquiera se les ha permitido categorizarse como los trabajadores que generaron esa gigante plusvalía, algo que abriría la puerta a la exigencia de derechos o, como mínimo, a la negociación sobre las condiciones de trabajo con el patrón. Tampoco encontraron nunca la solidaridad de sus similares, de los obreros criollos, mestizos o

40 Ver *Ética Posmoderna* de Zygmunt Bauman, Siglo XXI Editores, 2009.

blancos, que nunca vieron sus movilizaciones como parte de la lucha proletaria.

Lo racial (diferente pero a veces equiparado con lo étnico) juega en el momento adecuado –adecuado para los blancos- el papel de cortina de humo o se solapa con la condición de clase. Pablo Mamani Rodríguez[41] considera que "no se diferencia entre la dominación étnica y la dominación de clase. Y uno no sabe por qué lo discriminan: si por ser indio o por ser pobre. Esto es lo más descarnado de esta dominación colonial/moderna, dado que, además, es un mismo cuerpo el indígena hombre-mujer quien recibe y soporta los dos tipos de dominación. Se vive la dominación en cuanto indígena, por una parte y por otra, por ser obrero o trabajador. Esto implica que el cuerpo físico indígena es disciplinado y la mente moldeada a la obediencia y la sumisión".

Por tanto, ni nueva Jerusalén, ni difusión de la 'civilización' europea. Cuentos de cuna, milongas de poca monta… No podemos saber cuáles eran los pensamientos de Cristóbal Colón o los de Francisco Pizarro, pero lo que sí conocemos es el resultado: un gran negocio para los países europeos y una debacle humana, territorial y cultural para indígenas y africanos extirpados de su continente. "Para el africano, América es el continente de la esclavitud; el continente de la negación absoluta de la vida, de la [negación de la] libertad, de la [negación de la] familia, de [negación de] las relaciones fisiológicas de los sexos: es la llegada al continente de la muerte". Dorita Piquero de Nouhaud, de la Universidad de Limoges, lo expre-

---

41 Pablo Mamani Rodríguez, *Dominación Étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia*, en Movimiento Indígena en América Latina, Universidad de Puebla, México, 2006.

sa de esta manera en la introducción a uno de los libros más interesantes de la narrativa latinoamericana: *Changó, el gran putas*, del colombiano Manuel Zapata Olivella quien, en un texto desconcertante e imprescindible, cuenta la diáspora africana provocada por la esclavitud con una narrativa negra y desde la lógica espacio-temporal de los esclavos. Una historia de resistencia silenciada por la historia oficial frente a un proyecto económico monumental.

Es cierto que los primeros pasos de la colonia fueron titubeantes, pero en seguida se pusieron en marcha los polos económicos que engordarían y desarrollarían la industria financiera europea, la naval, las manufacturas y el desarrollo tecnológico. El XVIII y el XIX son los "siglos de oro", tanto del concepto racial como del desarrollo del capitalismo –tan asociado, por otra parte, a la idea de Modernidad europea (un pleonasmo porque Modernidad, con mayúscula, es patrimonio exclusivo de las metrópolis capitalistas de Europa)–. La tríada del liberalismo modernista –libertad, igualdad, propiedad– pierde en estos siglos uno de sus componentes (la igualdad), urgida por desarrollar la libertad de los empresarios del Norte y por la carrera desquiciada de las potencias europeas por ampliar sus propiedades en las colonias.

El proyecto extractivo español y portugués en los Andes, en México o en el norte de Brasil y el impresionante negocio de las plantaciones en las Antillas (al que se suman Inglaterra, Francia u Holanda) generan la riqueza necesaria para empujar a Europa al siglo XX mientras América Latina y El Caribe se hundían en un tiempo sin tiempo y su futuro quedaba lastrado de forma definitiva, bajo un esquema de servidumbre que no sólo fue –es aún, en algunas

casos– física o laboral, sino también cultural y emocional. Sería injusto pensar que sólo España –y Portugal– se pusieron las botas en este saqueo. Londres, con una visión capitalista casi premonitoria, creo en 1600 la Compañía Inglesa de las Indias Orientales[42], y, apoyada en esa lógica comercial y al otro lado del planeta, tomó Guyana (1595), Barbados (1625), Quebec (1629), Belice (1638) o Jamaica (1655), entre otros territorios. Holanda, en 1621, puso en marcha la Compañía Neerlandesa de las Indias Occidentales y se hizo con Surinam, Curaçao, Bonaire, Aruba o una porción de la costa brasileña. Francia tenía una importante presencia en El Caribe desde 1625.

El proyecto económico de Europa necesitaba de mano de obra. Las disculpas para justificar el negocio esclavista fueron tan efectivas como la clave racial –de hecho, se confunden–. El negro era necesario por dos razones: la pereza y 'flojera' del indio y la dureza del clima, sólo soportable por los africanos. Ambas disculpas son falaces, aunque todavía perduren en el imaginario popular europeo e, incluso, entre muchos criollos latinoamericanos. No había tal flojera indígena: las minas de Potosí, Zacatecas, Guanajuato, Pachuca, Tomebamba, Antioquia, Carabaya, Maipo, Confines o Quilacoya dan fe del trabajo brutal al que se vieron sometidos los 'indios', con el fin de 'rescatar' plata y oro para la Colonia española. Sólo entre 1503 y 1600, cuando los mecanismos de extracción eran más primitivos, España sacó de las entrañas de Abya Yala 7

42 Ver el magnífico y vigente relato de Charles Mackay en *Delirios Multitudinarios* (Milrazones, Madrid, 2008) sobre la creación de la Compañía de Indias francesa y sobre la burbuja financiera provocada por la misma.

439 138 kilos de plata y 153 560 kilos de oro[43]. No está mal para tanta flojera.

Si la mano de obra indígena no resultó suficiente, se debe a dos razones: la resistencia indígena en muchos puntos de las tierras conquistadas (hombres que huían de la mita[44], naciones que se escondían en los lugares más inhóspitos, pueblos que lucharon bélicamente con los españoles hasta bien entrado el siglo XVIII) y el genocidio (o etnocidio[45]) cometido en zonas claves para este desarrollo capitalista (como en El Caribe, donde sólo en La Española –actual Dominicana y Haití– Bartolomé de las Casas consignaba la muerte de dos tercios de los habitantes originarios como consecuencia de la opresión, la resistencia, las enfermedades y el hambre, que acabó con 50 000 indígenas). Me parece importante en este punto introducir una reflexión apuntalada por las teorías demográficas de Livi Bacci. Lo más fácil es pensar en unos conquistadores que se reunían por la noche para planificar la continuación del genocidio del día siguiente. No creo que fuera así.

---

43 Así lo reseña Fernando Báez en *El saqueo cultural de América Latina* (Debate, 2008) haciendo referencia al estudio de Earl Hamilton.

44 La mita ya era un sistema de trabajo obligatorio aplicado por el imperio Inca, pero la Colonia española lo multiplica obligando a cada comunidad a poner una cuota de hombres al servicio de los encomenderos, de las minas o de los hacendados. La mita solía suponer el trabajo por un salario ridículo durante 10 meses del año de, por lo menos, un tercio de los hombres útiles de cada comunidad.

45 La diferencia que establecen los teóricos entre genocidio y etnocidio es la intencionalidad de acabar con la cultura, además de con las personas, que subyace en el segundo. Silvia Rivera incide en este punto: «La invasión y el saqueo de templos, la 'muerte de los dioses' y la brutal agresión a todos los aspectos de la sociedad indígena, no implicaron solamente la destrucción de una estructura simbólica y un ordenamiento ético-político (el 'mundo al revés' que tantas veces menciona Waman Puma). Fueron genocidio abierto".

La intención de los españoles era explotar servilmente a la población originaria, pero la resistencia que se encontraron, la necesidad de acabar con poderes fuertes (como el Azteca o el Inca) y la desestructuración de la forma de vida indígena (lo que les privó de sus mecanismos tradicionales de subsistencia y de sus estrategias para enfrentar las calamidades) provocó lo que, visto con la distancia histórica y los datos en la mano, es un genocidio en toda regla. "Los conquistadores, pese a ostentar una cínica indiferencia por la vida humana [de los indígenas], no planificaban un genocidio. Prosperaban con el trabajo de los nativos y la violencia era sólo funcional de cara a imponer su dominio sobre ellos y al aprovechamiento de su mano de obra. Crueldades gratuitas se infligían ciertamente al taino por parte de tantos aventureros de primera hora, y a menudo de tal calibre que justificaban plenamente el reproche moral de los contemporáneos, pero no suficientes para acreditarlas como una causa relevante de muerte" (Livi Bacci, 2006).

La resistencia indígena se da desde el primer momento de la invasión europea y aún hoy continúa. "Hambre, carajo, que muerde las tripas de los indios callados, humildes. La humildad debe ser virtud de dioses; los indios se sienten hombres", escribía el ecuatoriano Jorge Icaza en Huasiungo, esa novela reivindicativa e hiriente que refleja la servidumbre a la que estaban sometidos los indígenas y la imposibilidad de aguantarla sin rechistar.

Al recibir a los conquistadores, los caciques de La Española pecaron de buena fe, pero cuando comenzaron las muertes, las violaciones y la imposición de una cuota de oro a cada mayor de 14 años, los ojos se abrieron. En 1492, en El Cibao (La Espa-

ñola), el cacique Canoabo se levanta contra las injusticias de Colón y sus hombres y desde ese día no han cesado las revueltas indígenas en Abya Yala. Los nombres de los líderes están en la memoria ancestral de sus pueblos, de sur a norte: Enriquillo, Agueybana II, Cuauhtemoc, Cémaco, Lempira, Urracá, Rumiñahui, Lautaro, Tupac Amaru II, Tupac Catari… Los indígenas 'perezosos' nunca dudaron en defender su autonomía y en algunos casos, como el de los Mapuche, la corona española tuvo que agachar la cabeza y negociar acuerdos de paz y de respeto mutuo ante la fuerza de la resistencia armada indígena. El imperio, mientras, trataba de dividirlos (y muchas veces lo lograba), comprarlos o engañarlos y si no funcionaba, secuestraba, mataba, torturaba y violaba[46]. Parecería un relato contemporáneo.

Descartado entonces que el indígena "no sirviera" al proyecto económico y teniendo en cuenta el exterminio, los conquistadores se encontraron con una escasez manifiesta de mano de obra y unos proyectos intensivos (como el cultivo de algodón, tabaco, café o cacao) que precisaban de una densidad de trabajadores muy alta y muy barata para conseguir la magnífica rentabilidad económica que, efectivamente, produjeron. La poca densidad poblacional que dejó la primera fase del genocidio y las Leyes Nuevas que protegían, un mínimo, a los indígenas hizo buscar en otras latitudes.

Aquí entra el esclavismo. Los ingleses, y en menor escala los españoles, comenzaron las explo-

46 Ver el hermoso relato de las *Rebeliones Indígenas y Negras en América Latina* (2005), del periodista uruguayo Kintto Lucas en http://www.rebelion.org/docs/18966.pdf También el trabajo colectivo *Días Rebeldes (crónicas de insumisión)*, Octaedro, Barcelona, 2009.

taciones agrícolas con colonos europeos (*servants*). Pero la cantidad no era suficiente para el esquema de plantaciones y, además, muchos decidieron huir hacia las comunidades indígenas ante las promesas incumplidas de los patrones y la dureza del trabajo. Si bien había explotaciones de tabaco a pequeña escala (es el caso de Cuba con la emigración de españoles pobres), las plantaciones de azúcar a gran escala requerían de la esclavitud. Por eso, en el ensayo más lúcido que existe sobre la relación entre capitalismo y comercio de esclavos, Eric Williams (protagonista de la independencia de Trinidad y Tobago y su primer presidente postcolonial), recuerda como E. T. Thompson asegura que la teoría climática [esa que justifica el tráfico de africanos por su resistencia al Trópico] "es parte de una ideología que racionaliza y naturaliza un orden social y económico ya existente y éste, en todas partes parece ser un orden en el que existe un problema racial". Europa sólo rascó en sus propios prejuicios raciales para buscar la tierra en la que esclavizar. Y la encontró en África. Ya en el siglo XI el cadí de Toledo, Sa'id al-Andalusí, describía así a los negros africanos: "(…) el temperamento de esas gentes es ardiente; su humor, fiero; su color, negro; su pelo, ensortijado. Idéntica razón hace que no tengan ni dominio de sí ni firmeza de mente, y que les domine la volubilidad, la necedad y la ignorancia. Así son los negros que viven en los extremos del país de Etiopía, los nubios, los zanyi y sus congéneres"[47].

Una vez encontrada la cantera de personas esclavizables, se contaba con la materia prima del

---

47 DEL OLMO, José María (2009). *Historia del racismo en España*, Almuzara, Madrid.

proyecto industrial. Williams explica con datos precisos cómo, con el 'combustible' económico de las Antillas, florecieron ciudades enteras (como Bristol o Liverpool), cómo se financió, en buena medida, el desarrollo tecnológico que dio paso a la Revolución Industrial[48] y cómo el esquema de 'triangulación' del comercio de esclavos era tan rentable que la lucha por las colonias entre España, Inglaterra, Francia, Portugal, Holanda o Dinamarca fue el centro de la vida política, económica y militar europea durante varios siglos. Después, Estados Unidos, ya independiente, desplazó a las potencias Europeas de El Caribe y, practicando un doble lenguaje que nunca ha cesado (anticolonial en tierras del Norte e imperial hacia el Sur), convirtió el *mare nostrum* americano en una inmensa factoría de azúcar, melaza y ron.

La superioridad del Norte, por tanto, nace en el Sur, a costa del Sur. Ni los datos ni los testimonios de los protagonistas pueden contradecir esta realidad. "Aunque a primera vista pueda parecer bárbaro, inhumano y poco natural traficar con criaturas humanas, los comerciantes tienen tanto que alegar en su propia defensa, (...) esto es, la ventaja que representa (...) En una palabra, de este negocio resultan beneficios que compensan todos los daños e inconvenientes, reales o

48 La financiación para James Watt y la máquina de vapor llegó del bolsillo de colonos ingleses en Jamaica y en otros puntos de las Antillas. Igual aconteció con la industria pesada del hierro, financiada en el esquema triangular del esclavismo colonial o con el sector de la banca: los Barclay (¿les suena?) eran cuáqueros que se dedicaban al tráfico de esclavos desde 1756 y tenían fincas en Jamaica. Cuando los Barclay se casaron con miembros de las familias de banqueros Gurney y Freame «nació el Barclay's Bank», escribe Williams. Por si falta alguna marca conocida, Lloyd's, la empresa de seguros, comenzó su próspera carrera desde una cafetería en Londres, «donde aseguraba a esclavos y barcos de esclavos».

imaginarios"[49]. Era negocio, nada más y nada menos y, si para hacerlo rentable y tolerable en las sociedades ilustradas europeas había que justificarlo éticamente, siempre se encontraban intelectuales, científicos, predicadores y moralistas varios que daban la munición argumental –"científica"– necesaria para ver al negro africano como un ser inferior que, en el fondo, era feliz en el régimen de esclavitud. De hecho, una de las disculpas iniciales para el comercio esclavista en las costas de África era que esos hombres y mujeres ya vivían bajo un esquema de servidumbre en sus comunidades, al servicio de reyezuelos locales que los 'vendían' a los armadores portugueses, holandeses, daneses o ingleses y que, por tanto, no eran los europeos los que le habían quitado su condición de seres humanos libres.

"He aquí, el origen de la esclavitud de los negros. La razón era económica, no racial; no tenía nada que ver con el color del trabajador, sino con los bajos costos de su trabajo. Comparado con el trabajo de los indios y de los blancos, el del esclavo negro era eminentemente superior(...). Los rasgos del hombre, su cabello, color y dentadura, sus características 'sub-humanas', tan ampliamente comentadas, fueron sólo las posteriores racionalizaciones que se emplearon para justificar un simple hecho económico: que las colonias necesitaban trabajo y que recurrían al trabajo de los negros porque era el más barato y el mejor[50]". Si seguimos el hilo de Williams veremos

---

49 SNELGRAVE, W. (1754), *A new account of Guinea and the slave trade*, Londres.

50 Era el mejor, también, por razones biológicas y, de algún modo, su 'calidad' genética lo condenó. Como señala Charles C. Mann, "la biología entra a la historia cuando advertimos que casi la mitad de

al capitalismo, antes que al racismo, como detonante de la locura –tan racional– colonial. Si combinamos en su justa proporción capitalismo y cristianismo, la justificación ética del expolio y la esclavización es perfecta. En su *Discurso sobre el Colonialismo*, Aimé Césaire recuerda que "ni Cortés, al descubrir México desde lo alto del gran *teocalli*, ni Pizarro delante de Cuzco (menos todavía Marco Polo frente a Cambaluc) se reclamaron precursores de un orden superior; que ellos matan, saquean; que tienen cascos, lanzas, codicias; que los calumniadores llegaron más tarde; que la gran responsable en este ámbito es la pedantería cristiana por haber planteado ecuaciones deshonestas: *cristianismo=civilización*, *paganismo=salvajismo*, de las cuales solo podían resultar consecuencias colonialistas racistas abominables, cuyas víctimas debían ser los indios, los amarillos, los negros". Y es ese capitalismo justificado por la moral cristiana, en sus diversas vertientes, es el que sigue determinando el camino de las naciones independizadas en toda América Latina y El Caribe. Parece lógica esta forma de afrontar el problema.

De hecho, cuando se comenzó a abolir la esclavitud en las diferentes legislaciones europeas –y mientras las plantaciones aún dejaban cierto margen de utilidad, cada vez más escaso por la evolución industrial de *Eurooccidente* y por el estancamiento mental y comercial de los europeos de ultramar–,

---

los esclavos transportados a América procedían del África central y occidental [donde había resistencia heredada a la malaria]. Tenían más probabilidades que los colonizadores ingleses de sobrevivir y de producir hijos en las tierras infectadas de malaria de Virginia y Carolina. En términos biológicos, eran más aptos, lo que es otro modo de decir que eran genéticamente superiores".

las metrópolis buscaron sustitutos a los africanos. El primer experimento se hizo en 1806, con la llegada de un cargamento de 192 chinos a Trinidad. A partir de ahí, la 'solución asiática' se puso tan de moda que hasta los españoles –que fueron de los últimos europeos en abolir el esclavismo (en el caso de Cuba hasta 1880)– recurrieron a la mano de obra china para sus plantaciones azucareras en Cuba, donde llegaron 125 000 culies chinos entre 1847 y 1874. Trinidad 'importó' entre 1833 y 1917 unos 145 000 trabajadores de la India y la entonces Guyana Británica llegó a 238 000. Los nuevos trabajadores 'libres' de India, Java, China o de las propias colonias (Haití, Jamaica o Puerto Rico) recuperaban la figura del *servant* blanco (primera figura del colono pobre blanco que pagaba con trabajo durante un periodo de tiempo determinado su pasaje al 'Nuevo Mundo'). Los nuevos trabajadores eran aislados en las plantaciones, no recibían educación y sus condiciones de vida, a menudo, no se diferenciaban mucho de las de los esclavos negros. Los contratos a plazo definido, que en el caso de El Caribe anglosajón, francés u holandés, se extendían teóricamente por 5 años y que en Cuba eran de 8, se convertían en una trampa ya que al terminar se forzaba a firmar contratos indefinidos, tratando de estirar al máximo el régimen de servidumbre.

Un ejemplo: Surinam. La colonia holandesa (intercambiada definitivamente en 1674 con Inglaterra a cambio de la actual ciudad de Nueva York) se enfrentaba a la abolición legal de la esclavitud, decretada por Ámsterdam en 1863. Muchos de los esclavos africanos (mayoría en el territorio) habían huido de las plantaciones y los que querían trabajar ya como seres humanos libres exigían condiciones laborales dignas. Ante

un posible encarecimiento de los costos de producción (el beneficio de una plantación era desorbitado gracias al régimen de esclavitud), entre 1873 y 1916 se registró la entrada a Surinam de 34 000 personas de India y Japón y 31 000 de la isla de Java. Estos nuevos "trabajadores" firmaban en su país de origen un contrato "voluntario", aunque la 'voluntariedad' de todo este nuevo sistema es bastante cuestionable. Se trataba de javaneses o indios que vivían en condiciones de extrema pobreza en sus países que, por cierto, también eran colonias (India, hasta 1947; la Isla de Java, hasta 1949, cuando se incorpora a la Indonesia libre).

Al llegar a Surinam (y esto ocurrió de forma similar en las Guayanas o en otros puntos de las Antillas) eran sometidos a una especie de *apartheid* laboral: vivían en las plantaciones, tenían muy limitado el contacto con el exterior o el acceso a la educación y se aplicó una política de segregación racial para enfrentarlos a los nuevos seres libres africanos o de origen africano.

Esta realidad, se reproduce hoy en día en el choque de trabajadores criollos –*servants* contemporáneos-, nuevos colonos campesinos y pobres que reclaman a las comunidades indígenas y afrodescendientes organizadas (con territorio comunitario y una posición de salvaguarda ambiental) por 'frenar' el "desarrollo", por no dejarles invadir sus tierras, por impedir megaproyectos económicos que darían "empleo" y, haciéndose eco del discurso dominante, el del progreso frente al atraso. Ni los unos ni los otros tienen, en su mayoría, conciencia de clase y es el poder (económico y político) el que los hace enfrentarse en una lucha estéril y agotadora de los procesos sociales mientras siguen empantanados en la sociedad colonial que vive la ficción de la independencia en el siglo XXI.

Hay, entonces, ejemplos claros de que la relación de Europa con sus colonias se trataba, fundamentalmente, de capitalismo (y no de política; en el caso que queramos ignorar la necesaria conexión entre política y capitalismo, entre el modelo de Estado-Nación y democracia liberal y el proyecto expansionista del capitalismo eurooccidental). De capitalismo metropolitano impuesto.

Uno de los casos más ilustrativos es el del rompimiento del bloqueo de las monarquías europeas a las nuevas repúblicas de la América hispana postcolonial por parte de Londres. Mientras la mayoría de metrópolis aislaban políticamente a Colombia o a Venezuela –no en solidaridad con la corona española, sino para evitar incómodos contagios en sus colonias–, Londres comenzaba a firmar acuerdos comerciales al margen del reconocimiento oficial de los nuevos gobiernos: perder la superioridad marítima y el comercio de ultramar era un sacrificio demasiado grande para los padres de la revolución industrial, para los dueños del Imperio Naval y ¿de la democracia? Más, cuando Estados Unidos ya era una competencia real y dominante en la zona al ocupar los espacios que iban dejando las metrópolis europeas.

El fin del esclavismo se produjo no solo por una presión ética de los abolicionistas (que por cierto, tardaron mucho en incorporar la palabra igualdad a sus peticiones de libertad), más apoyados en la caridad que en la justicia. Si el sistema de plantaciones de El Caribe fue la primera deslocalización productiva de la incipiente globalización capitalista, la abolición y el desmonte del sistema de producción intensiva es el primer gran desplazamiento de los intereses del capitalismo y marca el nacimiento de una economía

financiera e industrial que partió encaramada al sufrimiento de millones de indígenas, primero, y africanos[51], después, y que prescindió de ellos cuando así lo quiso: cuando ya no eran rentables, cuando se habían convertido en poblaciones "superfluas".

Por si faltara algún elemento en el catálogo de las justificaciones éticas del capitalismo eurooccidental, la Historia oficial nos muestra cómo fueron también europeos y norteamericanos bondadosos los que lograron la abolición, invisibilizando la resistencia activa que desde el primer día del comercio esclavista opusieron los africanos, eliminando el rastro de teóricos y luchadores afrodescendientes de tanto calado como Frederick Douglass, Denmark Vesey, Crispus Attucks William Davidson o Martin Delany. Nombres ignorados por la historiografía oficial sembrada de colonialidad, como han sido ignoradas los permanentes esfuerzos de emancipación de las personas esclavizadas.

A las rebeliones de esclavos en Venezuela (1532), Cuba y Panamá (1533), La Española (1547), Jamaica (1635), o Puerto Rico (1812), hay que sumarle la masiva emancipación de esclavos africanos en Surinam o en la Guyana Británica (que en la primera mitad del siglo XVIII supone el establecimiento de decenas de comunidades liberadas de *maroons* –cimarrones– en la selva) y, por supuesto, la revolución e independencia de Haití (1791-1804)[52]. Pensar

51 Las estimaciones más conservadoras hablan de la introducción en América, hasta el año 1800, de 7.248.000 esclavos africanos. Esta cifra no tiene en cuenta los que murieron durante la captura y transporte. Se estima que, en total, fueron secuestradas de África unos 15 millones de personas.

52 La de Haití no fue sólo la primera independencia en la región, sino que fue una revolución negra que costó la vida a 200.000 esclavos y que ha sido vengada de forma cruel por Eurooccidente.

que los africanos fueron dóciles y se resignaron a su condición servil es volver a enfocar a América Latina y El Caribe con una mirada heredera de la colonialidad. Rafael Barret, burgués español converso al anarquismo y fino observador de la explotación en el Paraguay a principios del siglo XX, ya dijo que "jamás ha mejorado la situación por el altruismo de los capitalistas, sino por su miedo". Y sólo el miedo a la revuelta y los apuros económicos hicieron a los colonizadores, fuera cual fuera su nacionalidad, pactar con los cimarrones o con los mapuche en el sur del sur, o reconocer los territorios de algunos pueblos indígenas de las Américas. Pero, también Barret advertía que las luchas no habían acabado y que es la economía el definitivo –y pareciera que interminable– campo de batalla por los derechos: "Entonces, al hambre, a la fatiga, a la fiebre, al mortal desaliento se añadirá el azote, la tortura con su complicado y siniestro material. Conocíais la inquisición política y la inquisición religiosa. Conoced ahora la más infame, la inquisición del oro".

Condenados a ser 'nacionales'

La inquisición del oro no ha cesado. El "comercio triangular" (que trocaba esclavos en África a cambio de manufacturas europeas, los intercambiaba por materias primas en las colonias americanas y las vendía a los industriales y transformadores en Europa) hizo que la economía colonial se basara en la extracción de recursos o en los monocultivos intensivos. Una mano de obra barata, una burocracia colonial que garantizara el imperio europeo y unas élites criollas comerciantes cómplices con la Colonia permitieron que este sistema se enraizara. Nunca creció una industria local

en las colonias, ni nacieron clases medias vigorosas (frenadas siempre por la pequeña pero poderosa fuerza burocrática cómplice), ni se permitieron las fórmulas propias –o cuando aparecieron fueron aplastadas, como se repitió de forma periódica en el siglo XX–. Ya recordaba Césaire que "para el colonizador, exportar su civilización al país colonizado significaría nada menos que emprender, de manera intencional, la edificación de un capitalismo nativo, de una sociedad capitalista nativa, la imagen y al mismo tiempo la competencia del capitalismo de la metrópoli. Baste mirar la realidad para constatar que en ninguna parte el capitalismo metropolitano ha dado a luz un capitalismo nativo. Y si en ningún país colonial ha nacido un capitalismo nativo (no hablo aquí del capitalismo de los colonos, directamente conectado [...] al capitalismo metropolitano), no hay que buscar la causa en la pereza de los nativos, sino en la naturaleza misma y en la lógica del capitalismo colonizador"[53].

Ni capitalismo propio, ni aventuras poco capitalistas. De hecho, la amenaza real que sintieron las derechas y el imperio estadounidense durante el siglo XX ante políticos nacionalistas –como Juan José Arévalo o Jacobo Árbenz en Guatemala o Salvador Allende en Chile– tenía más que ver con la nacionalización de los recursos naturales, la potenciación de un modelo económico propio o la redistribución de tierras o beneficios sociales, que con el fantasma del comunismo que pasearon como justificación.

La colonia acabó con la economía comunitaria indígena (o la marginalizó), muy diferente de la capi-

53 Ponencia "Cultura y colonización", dictada por Aimé Césaire en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en la Universidad de La Sorbona en septiembre de 1956.

talista, con sus propias bondades y con sus defectos y limitaciones; extirpó a los africanos su lógica de redes de solidaridad y perpetuó su proyecto al alimentar a una élite criolla o negra (en función del país) más pendiente de ser como su opresor para garantizar su beneficio que de participar en un proceso colectivo de emancipación. Todavía hoy, la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui se queja de la copia del *q'ara* (palabra despectiva aymara para referirse al blanco): "El haber internalizado al otro –al macho, al jefe; al *q'ara*, al 'decente'– como modelo de conducta equivale a admitir que son [los indígenas] inferiores. Se esfuerzan [los que quieren 'banquearse'] entonces por parecerse al enemigo, por aprender sus mañas y usufructuar sus privilegios"[54].

Como ya había citado, tras la independencia del Perú (julio de 1821), José Carlos Mariátegui lo vio claro: había que peruanizar el Perú porque la nueva República estaba infectada de colonialidad con unas estructuras burocráticas, un racismo cultural y una economía diseñada por la colonia española. Mariátegui tenía claras bastantes más cosas –divergentes con la élite limeña– e insistía en que tratar de solucionar los problemas de Latinoamérica (de Perú en concreto) ignorando el modelo económico era un error. Ya en 1928, el pensador peruano explicaba, por ejemplo, que "la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de la propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de ense-

54 *Descolonizar el Género.* Artículo de Silvia Rivera publicado por Otramerica.com

ñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo"[55].

Más cerca en el tiempo, escuchaba a un médico del pueblo Ngäbe-Buglé (en la actual Panamá) hablar en una pequeña comunidad poco comunicada y acosada por la amenaza de un megaproyecto turístico en su territorio. Les espetaba a sus vecinos: "Dejen de pedir carretera, energía eléctrica, acueducto y escuela como si eso nos fuera a cambiar la vida. ¿Cuántos pueblos campesinos, e incluso indígenas, no tienen ya carretera, electricidad, agua y escuela y siguen discriminados, pobres, excluidos?". La cuestión no es tanto qué se precisa, sino cómo debe construirse lo que se precisa.

Los oprimidos suelen copiar el discurso del opresor y piden lo que este les indica que es lo adecuado para ellos. Todavía hoy, la única propuesta 'bondadosa' que se hace a la mayoría de pueblos indígenas tiene que ver con infraestructuras, aunque para nada con el derecho de autodeterminación, con el potencial creador que da la libertad. Se 'compra' sin discusión el discurso de "la educación os hará libres" cuando, en la mayoría de los casos, la educación en América Latina y El Caribe –también en otras latitudes- perpetúa la servidumbre y la colonialidad social[56]. El paso por la factoría educativa como antesala de la factoría real. "El trabajo os hará libres", rezaba el cartel que daba la bienvenida a los esclavos de Auschwitz en su tránsito hacia el exterminio industrial del nazismo.

---

55 MARIÁTEGUI, Juan Carlos (2007). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

56 Es interesante el efecto que ha tenido el documental *La educación prohibida* que a mediados de 2012 irrumpió en internet para poner este tema en debate una vez más. Disponible en: http://www.educacionprohibida.com

La clave de un cambio de paradigma estaría en el respeto a las decisiones de los pueblos y comunidades, pero triunfa la imposibilidad en pleno siglo XXI de entablar diálogos horizontales con los pueblos indígenas y los afrodescendientes de América Latina y El Caribe sin que estén mediados por la colonialidad, por la mirada capitalista neoliberal eurooccidental o, en el mejor de los casos, por una triste caridad donadora de la nada.

La élite latinoamericana, por lo menos la élite tradicional, es una élite criolla europeizada o norteamericanizada (de forma burda, eso sí). Dice un chascarrillo popular en Colombia que la clase alta de ese país quiere ser europea, la clase media quiere ser estadounidense y la clase baja, mexicana. Pero recordemos que a indígenas y a negros se les ha quitado, usurpado, su condición de clase. De ser así, los únicos que están condenados a seguir siendo nacionales de su país, son ellos.

In-dependencias y regresión

La construcción de las nuevas repúblicas independientes, siguiendo modelos, en su mayoría, británicos-estadounidenses con barnices de semántica revolucionaria francesa vacía de contenido (así es incluso en la misma Francia), ha sido tormentosa y siempre excluyente con negros e indios. Las leyes de "domesticación"; los incentivos para la emigración alemana a Guatemala para "blanquear" la raza; la entrega de la labor colonizadora de las zonas más 'aisladas' de Colombia a las órdenes religiosas; las ordenanzas de "salubridad" de Panamá en el primer tercio del siglo XX que habla de la "nube negra" (en referencia a los afrodescendientes de las Antillas) y de la "mancha amarilla"

(para hablar de los trabajadores asiáticos); la 'reconquista' argentina y chilena de los territorios Mapuche y Tehuelche (en Argentina se tradujo en la denominada Conquista del Desierto, 1879; y en Chile en la Pacificación de la Araucanía, 1882) son imágenes suficientes para ilustrar que con la Independencia no llegó la luz para los pueblos oprimidos.

La inmensa mayoría de los afrodescendientes perdió su idioma de origen y los lazos que la conectaban con el ser africano que la habita (no es el caso de los cimarrones); pero los indígenas, a pesar de la terca opresión de unos y de otros, han logrado mantener de forma milagrosa idiomas y algunas de sus costumbres, aunque haya una confusión tal que algunos elementos de su identidad indígena contemporánea sean herederos del colonialismo. Pueblos en "aislamiento voluntario"[57], otros, reconstruidos tras la barbarie de la 'civilización' (como los Uitoto en la Amazonia tras la esclavitud y etnocidio cauchero de Casa Arana en Perú)... el hecho es que son naciones dentro de Estados diseñados bajo el modelo liberal que admite los disensos siempre que sean mínimos[58].

57 Este es el término que se utiliza en la actualidad, y que señala la decisión «voluntaria» de aislarse de la sociedad occidentalizada para tratar de subsistir como pueblos.

58 Hacía referencia anteriormente a las dos repúblicas. La legislación de la Colonia, especialmente tras las conocidas como Leyes Nuevas de 1542, establecieron de facto la coexistencia de la república de españoles y la república de indios. La Recopilación de las Leyes de Indias, de 1680, consideraba las dos repúblicas bebiendo de antiguos preceptos de derecho medieval que reconocían la existencia de diversos 'fueros', regidos por distintas cortes y leyes. Hay que recordar que en la república de indios los únicos que mantenían privilegios eran los dirigentes que colaboraban con el poder invasor; las mayorías vivían en servidumbre. Por esta razón hay cierta 'tradición' de permitir procesos de cierta autonomía siempre que no cuestionen el *statu quo* de las élites nacionales. También es bueno no olvidar que las Leyes Nuevas de

Los padres de las repúblicas independientes leyeron textos como *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo* (1860) del economista inglés John Stuart Mill: "La existencia de instituciones libres es prácticamente imposible en un país compuesto por nacionalidades diferentes. Lo es también en un pueblo sin compañerismo, especialmente si se lee y habla idiomas distintos. No puede existir la necesaria opinión pública unificada para los trabajos de un gobierno representativo. Las influencias que forman las opiniones y deciden los actos políticos son diferentes en las diferentes secciones del país. Una parte de los líderes tiene la confianza de una parte del país y otros líderes cuentan con la confianza de otras secciones. Los mismos libros, los mismos periódicos, panfletos y discursos no llegan a todos". Algo incompatible con la lógica de las dos repúblicas que ha marcado parte de las reivindicaciones indígenas y que, como Silvia Rivera Cusicanqui nos explica, está anclado en el sistema colonial: "Desde el punto de vista del estado colonial, la segregación física y normativa de ambas poblaciones era necesaria para evitar el total exterminio de la fuerza de trabajo indígena y para poner límite a los intereses privados de los colonizadores. Pero desde el punto de vista de los indios, la idea de 'dos repúblicas' que se reconocen mutuamente, aunque permanezcan segregadas espacial y políticamente, llegó a plasmar la compleja visión de su propio territorio, no como un espacio inerte donde se traza la línea de un mapa, sino como jurisdicción, o ámbito de ejercicio del propio

1542, vendidas por los 'españolistas' como un ejemplo de 'progresismo' y respeto por los indígenas, nunca se aplicaron. La revuelta de los encomenderos de Perú, liderados por Gonzalo Pizarro, forzó a Carlos I a modificar parte de su articulado y el resto casi nunca fue aplicado.

gobierno. En el 'programa mínimo' de muchas movilizaciones anticoloniales indígenas, de 1572 hasta hoy, pueden descubrirse las huellas de esta antigua percepción" (Rivera Cusicanqui, 2012).

Para los próceres criollos que hoy gozan de estatua y plaza en la mayoría de capitales latinoamericanas la brújula era otra, mucho más urbana, utilitarista y homogeneizante. Basten tres ejemplos (dos colombianos[59] y uno argentino) del pensamiento republicano 'independiente' sobre la 'cuestión' indígena (siempre planteada como 'cuestión', como problema, como un molesto grano en las nalgas de la construcción de las nuevas naciones independientes) y, de rebote, la 'cuestión' negra (nunca tan amenazante para los criollos). Laureano Gómez, quien fuera presidente de Colombia y figura ensalzada aún hoy entre las élites conservadoras bogotanas, dijo en una conferencia pronunciada en 1929:

> "Nuestra raza[60] proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad (...) Otros primitivos pobladores de nuestro territorio fueron los africanos, que los españoles trajeron para dominar con ellos la naturaleza áspera y huraña. El espíritu del negro, rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad. La bruma de una eterna

59 Los referidos a Colombia, recogidos en: VASCO URIBE, Juan Carlos (2002). *Entre la Selva y el Páramo, viviendo y pensando la lucha india*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

60 Véase como reproduce el concepto colonial de raza y repite los imaginarios transmitidos a lo largo del tiempo por las instituciones de socialización de la Colonia.

> ilusión lo envuelve y el prodigioso don de mentir es la manifestación de esa falsa imagen de las cosas, de la ofuscación que le produce el espectáculo del mundo, del terror de hallarse abandonado y disminuido en el concierto humano.
>
> La otra raza salvaje, la raza indígena de la tierra americana, segundo de los elementos bárbaros de nuestra civilización, ha transmitido a sus descendientes el pavor de su vencimiento. En el rencor de la derrota, parece haberse refugiado en el disimulo taciturno y la cazurrería insincera y maliciosa".

El prócer liberal Rafael Uribe Uribe tampoco se quedaba lejos de las tesis de Gómez y planteaba en 1907 la necesidad de quitarse el problema de en medio:

> "Como se ve, la población cristiana posee apenas una reducida porción de la parte central de esa enorme área llamada Colombia: casi toda la circunferencia está en poder del salvaje, que posee también las regiones más fértiles. De manera que en la mayor porción de suelo patrio no pueden establecerse familias nacionales[61] o extranjeras sin exponerse a los ataques de los bárbaros(...) los riesgos y los gastos que se nos impondrán si no cuidamos de amansarlos desde ahora. Abando-

61 El indígena no es considerado como 'nacional'. Parte del proyecto Republicano trata de 'asimilar' al indígena para incorporarlo a la 'modernidad'. Asimilación o muerte. O, una vez más, dicho en el lenguaje republicano: «civilización o barbarie».

> nados [los indígenas] a su natural desenvolvimiento, no tardará el día en que tengamos que derramar su sangre y la nuestra para contenerlos".

Para rematar, Julio A. Roca, el presidente que acompañó a Argentina en el tránsito del siglo XIX al XX, el militar que fue protagonista de la Guerra de la Triple Alianza que hundió a Paraguay en un pozo sin fondo y de la mal llamada Conquista del Desierto, lo veía así: "Destruyamos, pues, moralmente esa raza [la indígena], aniquilemos sus resortes y organización política, desaparezca su orden de tribus y si es necesario divídase la familia. Esta raza quebrada y dispersa, acabará por abrazar la causa de la civilización. Las colonias centrales, la Marina, las provincias del norte y del litoral sirven de teatro para realizar este propósito".

Pura 'poesía' republicana que el presidente completa en una carta que dirige el 28 de abril de 1883 al general Contado Villegas: "Estas románticas Campañas del Desierto[62] [un desierto muy habitado... pero no por 'blancos'[63]], es una lástima que concluyan, eran una admirable escuela para los jefes y oficiales"[64]. Al final, y como explica Will Kymlicka, "históricamente, los estados liberales han estado bastante dispuestos a recurrir

---

62 La justificación 'civilizatoria' de la campaña militar exterminadora es, otra vez, una máscara para encubrir un megaproyecto colonizador que requería de tierras productivas, las tierras indígenas. Igual aconteció con las tierras mapuches en Chile.

63 En realidad, el planteamiento de Juan A. Roca y de las Campañas del Desierto no era original. Las metrópolis industrializadas de Europa consideraban en el siglo XIX que en el planeta había vastas regiones 'vacías' (Inglaterra consideraba así a la pampa rioplatense, Canadá o al valle del Misisipi).

64 *El pueblo mapuche en Chile y Argentina.* Serie Población y Desarrollo, CELADE, 2003.

a la coerción al servicio de la construcción nacional", porque "(...) los derechos básicos que el liberalismo confiere a los individuos resultan finalmente estar reservado sólo para algunos individuos"[65].

Los países de América Latina y de El Caribe fueron los primeros en librarse formalmente del yugo colonial[66] y, quizá por eso, también han sido pioneros en las implementación de estrategias para "incorporar" a los pueblos no criollos a la "homogénea" sociedad nacional soñada. Desde operaciones militares como las de Argentina o Chile hasta la construcción teórica alrededor de la figura del mestizaje o de la hibridación. Es llamativo el arsenal conceptual y discursivo elaborado alrededor de esa idea. El planteamiento más metafísico y nacionalista del mestizaje lo encontramos en la deseada "raza cósmica" del mexicano José Vasconcelos. El pensador antipositivista revolucionario defendía la existencia de cuatro razas entre las que no había superioridad sino etapas de dominación: blanca, amarilla, roja y negra. Según Vasconcelos, el inicio del siglo XX era de la raza blanca y se luchaba por el control dentro de esta entre anglosajones y latinos. La siguiente etapa, en ciernes, era la de la quinta raza, síntesis de las cuatro existentes: la raza cósmica. Obviamente el deseo de Vasconcelos es que esa raza prendiera en América Latina. Pero las teorías de hibridación tuvieron también su momento gracias al postmodernismo –declarado o no– académico tan de moda a final del siglo XX en todo el mundo occidental y, por supuesto, en las universidades latinoa-

65 KYMLICKA, Will (2007). *Fronteras Territoriales*, Trotta, Madrid.

66 Hay que recordar que la mayoría de territorios de Asia y África se independizaron a lo largo del siglo XX y, especialmente, tras la Segunda Guerra Mundial.

mericanas. Autores como Néstor García Clanclini o Jesús Martín Barbero se hicieron muy populares entre los estudiantes de las grandes urbes latinoamericanas y fueron los que marcaron el ritmo de los estudios culturales sobre y en América Latina. De hecho, libros como *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, del primero o *Medios y mediaciones*, del segundo, eran de obligada lectura. Aunque recogen elementos interesantes sobre transculturización o reciclaje de culturas, no dejaron de ser parte de la arquitectura intelectual que, sin querer, justificaban la absorción cultural de lo originario pero transformado por el filtro de la Modernidad occidental.

Sin embargo, desde Suramérica también nacieron otras concepciones que algunos podrían interpretar como híbridas o mestizas si no fuera por la fuerte autenticidad que las define y porque son el resultado de la evolución y no de la amalgama. Quizá dos de las más interesantes surgen en Brasil en dos momentos distintos del siglo XX. El Manifiesto Antropófago redactado por el poeta y filósofo Oswald de Andrade recupera el simbolismo de las prácticas antropófagas del extinto pueblo Caraíba para reclamar la "canibalización salvaje de la civilización". Expresión máxima del "modernismo" brasileño, no se trata de un canto al mestizaje, sino a la incorporación transformante de lo occidental desde una raíz propia, indígena: "Queremos la Revolución Caraíba. Más grande que la Revolución Francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros Europa no tendría siquiera su pobre declaración de los derechos del hombre".

Más tarde, en los años sesenta del siglo pasado y también en Brasil, surgió el Tropicalismo. En Euro-

pa, como es habitual, se conoce más su manifestación musical, pero el Tropicalismo fue toda una relectura cultural de vanguardia cuyo lema podría ser la inscripción en la instalación de Hélio Oiticica que dio nombre a este movimiento: "La pureza es un mito". La "incorporación creativa de la diferencia" fue la norma de este movimiento contradictorio y convulso que vivió la violencia de ese momento histórico de Brasil y logró penetrar la cultura de masas nacional e internacional. ¿Fueron hibridizantes el Antropofaguismo y el Tropicalismo brasileños? Considero que ambos respondieron a una lógica originaria de no aniquilación de la diferencia, de no triunfar culturalmente sobre el invasor. Aunque ambos contenían fuertes componentes de crítica a la colonia y a la élite burguesa criolla –"Antes de que los portugueses descubrieran el Brasil, el Brasil había descubierto la felicidad (...) Pero no fueron cruzados los que vinieron. Fueron fugitivos de una civilización que estamos devorando, porque somos fuertes y vengativos como el Jabutí", asegura el provocador Manifiesto Antropófago-, avanzan históricamente incorporando aquellos elementos de la cultura occidental que les interesan y haciendo nacer un constructo cultural tan diferente como auténtico.

La regresión o el nuevo empaque colonial

Todas estas tendencias, búsquedas y propuestas conceptuales parecen ahora historia –aunque hay manifestaciones poderosas alternas desde el pensamiento fronterizo–. La economía que ha sustituido al pensamiento en buena parte del planeta también domina el debate en Abya Yala. Los tiempos de soñar desde el nacionalismo parecen haber acabado con la aceleración del proyecto neoliberal en el aliento final del siglo XX.

La regresión colonial que estoy mostrando, por tanto, quizá no sea tal, sino la consecuencia de un desarrollo histórico que no ha logrado deshacerse de la caspa colonial. De hecho, si bien es cierto que hay una diversidad intelectual contemporánea que mira el fenómeno con otros ojos, perdura el estigma criollo en las élites de América Latina y de El Caribe. Algunos de los 'intelectuales' de cabecera de esas élites, aquellos que necesitan un *upgrade*[67] en París, Londres, Nueva York o Madrid para retornar triunfadores, siguen excluyendo del relato a los arrancados de siempre. Los afrodescendientes no son ni siquiera tema de discusión (sólo noticia anecdótica cuando, por ejemplo, la afroperuana Susana Baca llegó al Ministerio de Cultura ¿en Perú hay negros?, ¿o en Bolivia?, ¿o en México? o, incluso ¿en Colombia?) y los indígenas, siempre un escalón por encima en el rango del desprecio, son pateados desde la palabra.

Un ejemplo puede ser el aplaudidísimo autor mexicano contemporáneo (y, ante todo, postmoderno) Jorge Volpi, que *En el sueño de Bolívar* –un texto provocador que acaba con el concepto de Latinoamérica para reivindicar el individualismo liberador postmodernista– no aborda el tema indígena hasta que entre las páginas 229 y 234 guarda un poco de energía para arremeter contra el proceso descolonizador de Bolivia. Así se refiere a la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia: "Un *patchwork* [o tela hecha con remiendos, siempre en ese *spanglish* tan *cool*] capaz de reunir en unas cuantas líneas los discursos más contradictorios –celébrense las men-

67 El uso de palabras en inglés suele ser marca de la casa de la élite criolla.

ciones a Dios y a la Pachamama– para proclamar el nacimiento de un nuevo leviatán, llamado Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario. Analizado con mesura, el texto es una excéntrica y a ratos confusa obra de ingeniería política: un Estado que, si bien defiende la pluralidad y la diversidad como divisa, mantiene un férreo centralismo; un Estado que, si bien conserva el tradicional sistema jurídico de origen románico lo iguala a la justicia indígena; un Estado que, sin renunciar abiertamente al libre mercado, ejerce un control directo sobre la economía"[68]. Qué pobre Volpi, qué triste su soberbia voluntaria. O quizá, como plantea su compatriota Heriberto Yépez, Volpi sea olvidadizo o ignorante de la historia –"la invención senil de Europa"– y prefiera abordar el esfuerzo descolonizador boliviano desde el *briefing* o la *quick memory* –"corresponde a Estados Unidos la invención de la historia-corta"–.

En cualquier caso, sigue habiendo ciegos y falsos profetas de la postmodernidad en este panorama de Modernidad inconclusa e impuesta. Una sola lectura de la 'civilización', una sola forma de entender la cultura: la cultura dominante. "Es una lucha del mundo de las libertades contra el de las tinieblas". El mensaje se ha repetido hasta la saciedad en esta nueva y autodenominada "guerra contra el terrorismo" que no parece ser otra cosa que el intento por imponer un modelo, un 'renacimiento' de la no-ética de la guerra (si es que alguna vez entró en declive), un nuevo racismo cultural, una nueva ultrarreligiosidad (desde el puritanismo del neoconservadurismo estadounidense hasta el islamismo radical, pasando por las nuevas

68 VOLPI, Jorge (2009). *El insomnio de Bolívar.* Debate, Madrid.

'espiritualidades' postmodernas, sancochadas, batidas en la coctelera de Coelho, Osho y similares). Todo esto sólo parece ocultar una nueva reinvención del capitalismo o, como defiende Antonio Méndez Rubio, se trataría de la evolución del fascismo que ha ido pasando de su forma "moderno-industrial" (contemporánea de la colonización de América) a la clásica (los fascismos políticos de la primera mitad del siglo XX) hasta la actual: "el fascismo de baja intensidad", que ya no precisa de exterminios en masa, ni de ejércitos invasores sino que se apoya en un sofisticado sistema de "biocolonización".

Enfrentado a una crisis sin comparación en su corta historia, enfrentado al espejo de su propio priapismo patriarcal, el capitalismo sólo sabe salvarse creciendo, haciéndose más grande, más fuerte, extendiendo aún más sus tentáculos sobre la raíz espectral del fascismo social que ha construido en los últimos cuatro siglos. Así lo hizo de forma balbuceante en la época colonial, cuando Europa salía agotada del feudalismo y de la irracionalidad religiosa. Así lo hace ahora.

Por eso, me atrevo a hablar de una regresión en el modelo económico en esta vasta región de indios, negros y de otros indeseables. Siempre dependiente del exterior, América Latina y El Caribe no solo descarta desde el principio de las independencias los modelos indígena o africano (a pesar de que ya en 1590 el jesuita José de Acosta, en su *Historia Moral y Natural de las Indias*, sugería la adopción por parte de España del modelo de estado colectivista incaico), sino que sólo conoce proyectos aislados para la construcción de economías industriales propias y cada intento de implementar programas serios de "sustitución de importaciones" o de reformas agrarias ha terminado o

con asonada militar o con ocupación estadounidense o en asfixia por boicot de las élites (recuerdo de nuevo: la Guatemala de Arévalo y Arbenz, el Chile de Allende, Velasco Alvarado en Perú, Bishop en Granada, la Revolución Sandinista en Nicaragua…).

El modelo de la encomienda, el feudalismo sin economía feudal, la concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos, el sistema no extinto del gamonal… al fin y al cabo se trata del mismo rentismo que la Colonia ofreció a las élites como sistema de vida a partir de la ocupación de América. El 'establecimiento' criollo de América Latina y El Caribe es una construcción del Imperio, esclavo, en su mayoría, del yugo de la colonialidad que se ha transmitido generación tras generación y que no los diferencia mucho de sus precursores. Gerald Brenan, en la línea de Juan Bosch, analizaba en 1943 las razones que explicaban la convulsa España del siglo XX y se remonta al siglo XVI para encontrar la tendencia burocrática y poco industrial en la península: "España recibió [en realidad se la apropió] demasiado fácilmente y con excesiva rapidez, una inmensa herencia [con la conquista] sin poseer la suficiente preparación económica ni cultural; y ello actuó como una droga. El orgullo español, la creencia española en los milagros, el desprecio por el trabajo, la impaciencia y el gusto por la destrucción, aunque ya existían en Castilla, recibieron entonces un poderoso impulso. (…) los españoles se convirtieron en un pueblo de rentistas[69], una nación de caballeros,

69 Juan Goytisolo, en el artículo *Hemos vivido un sueño*, El País (22-07-2012) describía así la época 'dorada' del imperio español: «Lo que no era invertido en la construcción de palacios e iglesias y en gastos suntuarios pasaba directamente a manos de los negociantes y banqueros de Génova y Ámsterdam. A diferencia del pragmatismo luterano,

que vivían en parasitaria dependencia del oro y la plata que les llegaba de las Indias y de la industria de los Países Bajos"[70].

El rentismo de las elites dominantes y la dependencia de las mayorías ha asfixiado también a América Latina y El Caribe. La economía extractiva, la explotación vulgar de la mano de obra y la concentración de la propiedad de la tierra no sólo no han sido extirpadas sino que en el siglo XXI han vuelto con más fuerza[71]. Las grandes fortunas de América Latina y de El Caribe no son fruto de la laboriosidad industrial, sino de la explotación o del usufructo –quizá no haya grandes fortunas fuera de esos paraguas–.

Para toda la región, el informe *Desigualdad, concentración del ingreso y tributación sobre las altas rentas* (CEPAL, 2015) caracteriza a unas élites que obtienen la mayoría de sus recursos de las rentas del capital. En Ecuador, por ejemplo, Alberto Acosta devela que, a pesar de discursos revolucionarios o de procesos emancipatorios truncados, la estructura sigue intacta: "A lo largo de la historia de la República los grupos poderosos, en términos generales, lograron mantener e inclusive consolidar su posición domi-

---

calvinista o anglicano forjador del moderno capitalismo según señaló Werner Sombart, el catolicismo hispano acumulaba sin medida fincas rústicas y heredades inmobiliarias y rechazaba por razones de hidalguía el comercio y la fabricación de bienes útiles".

70 BRENAN, Gerald (2011). *El laberinto español*, Público, Madrid.

71 La Organización de Estados Americanos (OEA) estima que el 6% de la población de América latina y El Caribe tiene el control de la tierra productiva. Hay casos especialmente dramáticos, como el reflejado en un informe del Programa de Desarrollo de Naciones Unidas (PNUD) sobre tenencia de tierras y conflicto armado en Colombia hecho público en 2011 y dónde queda claro que el 52% de las tierras productivas en el país está en manos del 1,15% de los propietarios. El PNUD hace una vinculación directa entre este hecho y la persistencia del conflicto.

nante en la vida económica, social y política del país. Sus intereses se han diversificado, con interrelaciones en varias regiones del país y en todos los sectores de la economía nacional, y aun fuera de ella. Su imbricación con el capital externo es cada vez mayor. Los avances pasadistas del neoliberalismo han conducido a una reprimarización de la economía, que se mantiene aún después del hundimiento de dicho modelo. Y aunque hay señales de modernización, siguen latentes las raíces coloniales y oligárquicas. A pesar de algunas transformaciones importantes en la aún corta etapa postneoliberal, no están en juego mutaciones estructurales. Se transita por una senda neodesarrollista"[72].

Aunque el asunto será tratado más adelante, vale la pena recordar cómo las multinacionales de minería metálica (especialmente oro, cobre o bauxita), las energéticas (hidrocarburos o hidroeléctricas), las multinacionales del narcotráfico (con el cultivo de coca para uso ilícito, su procesamiento y su distribución) o las agroalimentarias (con los monocultivos nocivos de soya, palma africana o maíz) están detrás de los 'milagros' macroeconómicos "neodesarrollistas" que no tienen efecto en los arrancados, ni en las clases suburbanas. Se exporta materia prima (como en la época del comercio triangular esclavista) y se recibe la tajada más pequeña del pastel; se hipoteca el futuro y se realiza (o ya se ha realizado) una contrarreforma agraria que acaba con la riqueza ambiental, desplaza a miles de indígenas, afrodescendientes y campesinos criollos con ayuda de las fuerzas de seguridad de los estados, fuerzas paramilitares y ejér-

72 ACOSTA, Alberto (2012). *Breve Historia Económica de Ecuador*. Corporación Editora Nacional (3ª Edición).

citos privados y sufre así una regresión que, en esta ocasión, se topa con una resistencia organizada que, al menos, está provocando un fuerte debate. Poco se diferencia esta descripción de la que hiciera en 1931 el panamericanista peruano Raúl Haya de la Torre, fundador del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y seguidor de las lógica del mestizaje de Vasconcelos: "Pero la justicia del indio explotado contra el explotador, sea indio o no. La justicia del indio explotado contra el que le robe su tierra, le rapta su mujer, le hurta su dinero, le expolia y le tortura, le engaña y le intoxica, sea blanco o negro o rojo; que no es la piel la que hace la justicia de la causa del indio sino el sistema económico y social que pesa sobre él, amparado por el Estado que apuntalan gamonales de costa y sierra para mutuo reparto de las energías del pueblo peruano"[73].

Esta receta económica se cocinó en el siglo XIX y mutó de forma, no de fondo, en el siglo XX, por eso Haya de la Torre la conocía con detalle. "El formato agroexportador librecambista fue la base común de inserción de estos espacios nacionales [del Sur] a los mercados internacionales, modelo diseñado y conducido políticamente por las oligarquías terratenientes locales (...) se promovieron verdaderas campañas de aniquilación de las poblaciones originarias por la vía militar, mediante matanzas y expulsiones masivas para controlar los inmensos territorios aptos ecológicamente para la producción agrícola, con el fin de

73 HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1931). *Teoría y táctica del Aprismo*, Ediciones La Cultura Peruana, Lima.

entregarlos a la colonización protagonizada por los inmigrantes de origen mayoritariamente europeo"[74].

Nada nuevo bajo el sol. Excepto el cascarón de los discursos y las formas de resistencia activa.

La economía del dinero y la perversión social

A quienes ya no saben vivir sin dinero les puede parecer que la economía del dinero sea tan humana como la necesidad de rascarse en lugares inverosímiles. Para las sociedades cuyos vínculos están basados en la confianza, en la reciprocidad y en la gestión del tiempo-espacio, la economía del dinero y -de las cosas– es un tsunami difícil de gestionar y que, una vez penetra en las costillas comunitarias, es difícil de expulsar.

Las culturas originarias de América y las africanas no eran capitalistas. Existía el comercio y el trabajo, pero no en el esquema capitalista que contempla la acumulación, la monetarización y la explotación lucrativa del trabajo del otro. Aún hoy, las culturas campesinas de muchas zonas de América Latina y, por supuesto, los pueblos indígenas más fuertes, mantienen formas económicas que se podrían calificar de pre-capitalistas.

La minga o *minka* (en quechua), el *küdao* (en mapudungun), la mano cambiada (afrocolombiana) o la junta de embarre (entre los campesinos criollos panameños) son formas de trabajo comunitario para un fin social, en las que las necesidades de construcción de una casa o de limpieza de una finca se hacían –y se hacen– de forma colaborativa entre los vecinos y se termina con una comida comunitaria y un momento

---

74 FERRO, Silvia Lilian (2011). *Propiedad de la tierra en el MERCOSUR*, Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica, Buenos Aires.

de confraternización. Es algo difícil de entender para los eurooccidentales urbanos del siglo XXI que se consideran parte de la mal llamada Sociedad del Conocimiento donde nada se intercambia, sino que se compra, donde sólo se colabora en las aficiones –no en las necesidades– y donde las necesidades no las impone la vida sino los deseos, el mercado y la publicidad.

El trabajo (cualquier tipo de trabajo), por tanto, no es en las sociedades comunitarias una tarea, sino una cotidianidad que forma parte de la vida, no de los deberes. Para un indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta es tan importante trabajar la huerta como hacer un pagamento[75] (ni lo primero es lo laboral, ni lo segundo es para hacer en el 'tiempo libre'). La relación de un indígena con el tiempo está estrechamente ligada a su gestión del territorio y de la vida comunitaria. Los sailas del pueblo kuna que están en la hamaca, dentro de la casa del Congreso, no están descansando; los caciques amazónicos que mambean[76] dentro de la maloka[77], tampoco.

La chilena María Eugenia Corbalán defiende que "para el indígena, la razón de su existencia es buscar y conservar el equilibrio. El equilibrio como concepto filosófico, es el mayor bien espiritual a obtener. Se puede perder o incluso desaparecer si el ser

75 Los cuatro pueblos de la Sierra Nevada (actual Colombia) hacen pagamentos a la madre tierra y a los dioses en retribución por los favores de éstos y para 'reparar' los daños que el resto le hacemos a la naturaleza.

76 El mambe es un polvo de hoja de coca. Mambear va más allá de consumirlo, sino que es equivalente a la reflexión, al encuentro, a la gestión de «la palabra dulce».

77 La maloka es la casa sagrada, el útero comunitario al que se entra en la noche en busca de la "palabra amanecida" y se sale re-nacido por su puerta-vagina.

humano no se preocupa de salvaguardarlo". No es que los pueblos indígenas sean idílicos u homogéneos, no defendería jamás el "esencialismo cultural". No se trata de pintar al 'buen indígena' que se pasa el día en busca de equilibrio[78]. Sin embargo, lo cierto es que los pueblos que han podido proteger mejor su acervo cultural mantienen ese tipo de relación especial con la vida, con el espacio y con el saber.

En mi caminar con pueblos indígenas siempre me ha resultado significativo el uso del verbo 'trabajar'. Por ejemplo, las plantas sagradas (como la ayahuasca) *trabajan* en las personas. Un medico tradicional hace un *trabajo* para sanar. O, como me explicaba en una ocasión el sabedor uitoto Isaías, el tema es que "la sabiduría se trabaja". Trabajar el conocimiento, ponerlo a vivir, a caminar. Como recordaba la filósofa española María Zambrano, "forzoso es aceptar que al mirar este último período lo encontramos lleno de ciencia y de conocimiento humano, pero pobre, inmensamente pobre, de todas las formas activas, actuantes del conocimiento".

El 'trabajo' indígena, en su cosmovisión, no es por tanto sacrificio ni tarea que se hace a cambio de retribución económica. Se trabaja la tierra –después de pedirle permiso– porque nos da de comer. Se trabaja el tiempo y la palabra porque al verbalizarla se hace "palabra amanecida". "Toda la vida del ser humano es vivida, está en la práctica", me insistía hace años el cacique amazónico Víctor[79]: es el trabajo de la vida. No se trata de idealizar concepciones de la vida ni de

78 Entre otras cosas, por el alto grado de aculturización y penetración al que se ven sometidos muchos de los pueblos más expuestos en América.

79 Véase «Palabra Amanecida», Parte III.

imaginar un mundo perfecto en lo indígena pero sí hay que destacar la diferencia respecto a un mundo capitalista del trabajo siempre forzado y del saber siempre manipulado, cosificado.

La penetración del capitalismo y de las formas de organización social que éste conlleva han sido muy mal asimiladas por los pueblos indígenas. Hay varios factores que lo explican:

1. **El dislocamiento**. Como explicaba en el primer capítulo, cuando se separa a un individuo o a un grupo de individuos indígenas de su comunidad y de su territorio, se disloca su esquema social, su red de supervivencia y de interpretación de lo que acontece. Por eso, desde que el sistema de la mita los obligara a caminar cientos de kilómetros hasta las minas a trabajar para los españoles, los desplazamientos forzados y urbanizadores de los indígenas han provocado bolsones de personas desenraizadas e inadaptadas. "Los indígenas tienen mal beber, son violentos, son sucios y huraños". Estos comentarios se pueden escuchar aún hoy en cualquier ciudad media de la América Latina donde queden pueblos originarios. Se olvidan del elemento de 'perversión social' que supone la vida capitalista occidental en el universo del indígena, universo que, por otra parte, no se puede interpretar en clave individual porque lo 'indígena' se vive desde lo comunitario. Jugando a las contradicciones y no aceptando que todo indígena urbano sea violento, bebedor, ni sucio se podría

decir en primera persona: "Si no tengo mi río es difícil que pueda estar limpio; si no tengo mis rituales de chicha y conexión con los ancestros es difícil que vuestro alcohol de tristeza me haga bien; si no tengo a mi gente no podré solucionar mis nudos desde la alegría".

La inclusión del indígena en la sociedad criolla urbana no es ni fluida, ni horizontal. El proceso de dislocación del espacio-tiempo-comunidad es pernicioso y algunos de sus líderes lo saben. Por eso luchan, incluso, contra la educación oficial de los Estados latinoamericanos, una educación blanca y blanqueante. En una conversación aleccionadora, el aprendiz de jaibaná[80] Jaime Jumí, me insistía: "El estudio [occidental] para nosotros es como una enfermedad. Es malo porque uno aprende ahí es sobre buenos y malos, sobre cómo robar y eso no es de indios"[81].

2. **El dinero frente al don**. El hecho es que en una comunidad indígena alejada de los centros urbanos no hace falta el dinero. O no hace falta casi. Las comunidades que preservan su autonomía territorial, política, económica y cultural viven en una lógica de autogestión. La alimentación es la que puede ser (y es equilibrada por las soluciones ecológicas que la comunidad encuentra); las cosas son las precisas, no las inducidas; el tiempo transcurre entre el trabajo y el

80 Máxima autoridad espiritual de los pueblos emberá y waunnan, situados mayoritariamente en la actual Colombia y, parte, en Panamá.

81 Ver *¿Quién mató a mi ankoré?*, Parte III.

juego, entre cierta ensoñación y cierto aburrimiento. El aburrimiento, ese elemento difícil de entender para la sociedad occidental del siglo XXI, es una de las lógicas del tiempo indígena, también del campesino en general. Es 'aburriéndose' frente a la Naturaleza como se entienden los fenómenos naturales, es en el 'aburrimiento' de lo individual cuando se busca lo colectivo. El dinero tampoco es necesario en las comunidades porque hay una lógica del regalo, de la dádiva –lo que ahora se llamaría de forma categorizada como "la economía del don"–. Unas familias regalan a otras lo que saben que precisan, los ancianos regalan sabiduría a los más jóvenes, la comunidad regala protección a los que considera desvalidos (viudas, discapacitados...). Pero, como señala el economista Santiago Alba Rico, "el capitalismo prohíbe básicamente dos cosas. Una es el regalo. La otra es el aburrimiento"[82]. Y abunda este pensador crítico: "Hay dos formas de impedir pensar a un ser humano: una, obligarle a trabajar sin descaso; la otra, obligarle a divertirse sin interrupción". No es difícil concluir, por tanto, que la lógica indígena es anticapitalista y que la irrupción del dinero y la monetarización hace añicos esa forma de vida. Tras la entrada en la comunidad Naso Tjër Di (Panamá, bosque protector del Parque Internacional La Amistad) de una empre-

82 ALBA RICO, Santiago (2009). *Elogio del Aburrimiento*, Rebelión.

sa multinacional hidroeléctrica (Empresas Públicas de Medellín, EPM), el líder Adolfo Villagra relataba con tristeza cómo los jóvenes ya no están interesados en cultivar ni en "perder el tiempo" con los ancianos. "Ahora les pagan 300 dólares por trabajar 8 horas y eso se traduce en alcohol y juguetes de marca [refiriéndose a pequeños electrodomésticos, gafas de sol, etcétera]. Los salarios están acabando con la comunidad".

3. **La aculturización y la ruptura del tiempo**. La cultura occidental del entretenimiento es poderosamente atractiva. Mientras la naturaleza parece estática, aún sin serlo, en la televisión todo se mueve a una velocidad vertiginosa. Las películas y las series son vitrina de mentiras: el falso modelo de la vida sencilla, sin complejidades, donde decenas de aparatos hacen las cosas por nosotros, donde sobra el tiempo para el ocio, donde la plata sale de los cajeros automáticos como regalo y los carros se regalan por el simple hecho de existir. Los sociólogos eurooccidentales lo han analizado de sobra[83]. Se provoca el deseo y se lleva a las audiencias a vivir en la cultura del simulacro. Si estos mensajes calan en las clases medias europeas o estadounidenses... ¿por qué no lo iban a hacer en los jóvenes indígenas o en las mujeres que se enfrentan aún a unas severas reglas patriarcales? La vida en la Pa-

83 Al respecto, sigo recomendando: SCHILLER, Herbert (1979). *Los manipuladores de cerebros*, Gedisa, Barcelona.

chamama no es idílica y, como todo campesino, el indígena lidia con retos insondables cada día. La falta de transferencia tecnológica adaptada o la imposibilidad de definir otro 'progreso' hacen del modelo televisivo occidental un paraíso de mentira ansiado por casi todos. La aculturización[84] se impone, además, por el camino del ridículo: los modos y costumbres indígenas son "atrasados", poco sexis para un mundo de iPads y moda. Hay que tener las convicciones muy claras para, teniendo contacto con los espejitos eurooccidentales, no dejarse atrapar.

4. **La peligrosa necesidad de conocer al enemigo**. Los procesos de aculturización y 'domesticación' de los bárbaros fueron múltiples y la Iglesia católica fue protagonista de muchos de ellos. Desde las misiones y

---

84 Vale la pena detenerse a plantearse el término cultura y el de la aculturización. Quizá deberíamos hablar, mejor, de aplastamiento o asimilación de unas civilizaciones por parte de otras. Luis Guillermo Vasco Uribe se refiere a esto en *Entre selva y páramo*. "El concepto de cultura que utilizamos a diario ha sido desarrollado específicamente por la antropología y esta última forma parte de lo que podemos calificar de 'ciencia social burguesa' (...) existe una clara connotación diferencial y subvaloradora: por un lado existen las sociedades, la civilización y, por el otro, su pasado, las culturas. Civilización, sociedad, son Europa, es decir, el capitalismo. Las culturas son diferentes de Europa, son los pueblos de América, África, Asia, son los indios". La demoledora crítica de Vasco a las ciencias burguesas que interpretan las 'culturas' mete aún más el dedo en la yaga: "La artesanía es atrasada con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas y los medios de producción capitalistas; el folclor es una categoría en el desarrollo de la música muy por debajo a la música culta; la medicina indígena es magia y brujería, mera superstición, la occidental es conocimiento científico y adelanto de civilización; y así podríamos extendernos infinitamente". Yo añadiría: aplíquese esta descripción al ninguneo que se hace de las comunidades afrodescendientes.

reducciones [auténticas escuelas de occidentalización indígena] hasta los internados de distintas congregaciones a los que las nuevas repúblicas independientes encomendaron –muchas veces por ley– la labor de 'blanquear' a los supervivientes de la Colonia. Pero en la segunda mitad del siglo XX, la Teología de la Liberación y la irrupción de la Iglesia de los Pobres hizo cambiar algunas cosas. Algunos de los indígenas que habían pasado por los internados se convierten en líderes de sus pueblos con capacidad de interlocución con los blancos porque hablan su idioma y conocen sus lógicas. De igual modo, otros pueblos, como los kuna, decidieron formar a sus jóvenes en las universidades occidentales para poder defenderse de la arremetida occidental. La estrategia es lógica y el resultado dispar. Se podría decir que los pueblos indígenas que cuentan con un grupo significativo de 'profesionales' formados en la lógica occidental han sabido defenderse mejor en el entorno globalizado. La formación y la estancia en núcleos de poder occidental les ha servido para tejer redes de colaboración con organizaciones no indígenas favorables a sus intereses, han conocido en profundidad las formas de instituciones como Naciones Unidas o la Organización de Estados Americanos, son expertos en las leyes de los blancos y en los mecanismos para conseguir financiación para proyectos de sus pueblos. La cara amarga de este acercamiento ha sido la 'perversión' de algunos de estos líderes, la

distancia –el extrañamiento– que se ha generado entre los líderes indígenas políticos (más urbanos y urbanizados, a pesar de su conciencia indigenista) y los líderes indígenas tradicionales (con dificultad para entender las nuevas trincheras de lucha: los medios de comunicación, el sistema interamericano de derechos humanos, etcétera) y la tentación del asimilacionismo. Lo que sí ha ocurrido en los últimos años es una 'liberación' de los 'liberadores'. Es decir, muchas de la organizaciones indígenas articuladas bajo una lógica occidental nacieron bajo la tutela o, cuando menos, bajo el impulso de religiosos o antropólogos críticos de la colonialidad y la madurez de las mismas ha hecho que en este momento haya una resistencia [a veces excesiva] a cualquier influencia externa[85].

5. **La tentación del capitalismo 'étnico'**. "Si ustedes lo hicieron por qué nosotros no". Ese podría ser un argumento para aquellos que defienden que los pueblos indígenas deben aprovechar los "beneficios económicos" que conlleva la explotación de los recursos naturales o la inserción 'controlada' en los mercados capitalistas. Los acuerdos con extractores de madera, con empresas petroleras o energéticas, con farmacéuticas o universidades del Norte (antecedidas siem-

85 Véase, por ejemplo, las Declaraciones de Barbados I y II en los años setenta del siglo XX, generadas desde la iniciativa de un grupo de antropólogos críticos y en las que la participación indígena estuvo auspiciada por el Consejo Mundial de Iglesias.

> pre de sus persuasivos equipos de Responsabilidad Social Corporativa) dejan réditos marginales a las comunidades indígenas y siembran enfrentamientos y convulsiones de difícil manejo. Uno de esos ejemplos contradictorios lo encontramos en Bolivia, a finales de 2011: mientras un amplio grupo de comunidades protestaban por los megaproyectos en una zona del país (el TIPNIS), la Asamblea del Pueblo Guaraní en Itika Guazú (APG IG) presumía del acuerdo firmado en el departamento de Tarija con Repsol, British Petroleum y Total E&P como el primer acuerdo directo entre las petroleras y los pueblos sin mediación estatal y que supondrá el desembolso de 14,8 millones de dólares en 10 años por parte de las compañías a nombre de las comunidades de la zona. El tiempo dirá.

Lo que sabemos, hasta ahora, es que casi ninguna experiencia de las provocadas por la tentación capitalista ha salido bien (aunque hay excepciones). Es algo así como la lógica del 'si no puedes con él trata de sacarle beneficio'. Alison Brysk[86] trata de sistematizar esas formas de inserción controlada, al margen de las negociaciones con las empresas que impulsan megaproyectos o con Instituciones Financieras Internacionales (IFIs). Brysk describe las siguientes formas: "marketing de la identidad" (como la exportación de textiles de

86 BRYSK, Alison (2009), *De la tribu a la aldea global*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

los otavalos en Ecuador); "capitalismo comunitario[87]" (como las cooperativas indígenas de café en México o el comercio tribal en el Amazonas o en Nicaragua), y "ecocapitalismo" (como la asimétrica relación de Body Shop y su fundadora, Anita Roddick, y los kayapó de Brasil o las experiencias de ecoturismo indígena en Ecuador). La profesora de la Universidad de California-Irvine concluye al respecto que "las cooperativas productivas y los proyectos de ecoturismo muchas veces se hunden en los premios desiguales del comercio comunal, que privilegian a algunos miembros de la comunidad y frente al resto de la tribu [dixit]. Los productos artesanales, los fármacos y el turismo implican la conversión en bienes comerciales de elementos previamente sagrados de una cultura tradicional: los objetos rituales heredados de varias generaciones se venden a quien ofrece más dinero, los bailes religiosos se adaptan para espectáculos folclóricos y los cuentos[88] de los chamanes se divorcian de su contexto social, reducidos a una fórmula". Luis Guillermo Vasco es más contundente al afirmar que "el proceso de conversión de los productos culturales indígenas en artesanías es parte del proceso de penetración de las relaciones capitalistas en las sociedades indígenas, lo cual lleva a una mayor despersonalización cultural, descomposición

87 Sería necesario otro libro, probablemente, para evaluar la incidencia del llamado 'comercio justo' en las comunidades indígenas y afrodescendientes de América Latina. Es imprescindible hacerse la pregunta de a quién sirve ese comercio. En unos casos, pareciera que tranquiliza las conciencias de compradores del Norte y de ONGs dedicadas a la denominada de forma voluntariosa Cooperación al Desarrollo; por el otro, la comercialización de productos de indios o pobres, en general, es de máxima utilidad para el marketing social que realizan marcas del 'capitalismo verde' como Starbucks o Body Shop.

88 Cuesta aceptar que los relatos sagrados de los chamanes queden reducidos a 'cuentos'.

social e integración de estos grupos de población a la sociedad colombiana[89] (...) se da una pérdida (...) que alcanza aún a los vehículos portadores de tales contenidos y lazos, a las bases de su memoria, a los medios para su aprendizaje y difusión".

Los conceptos de desarrollo, progreso o mejora son diferentes y, en muchas ocasiones, contrapuestos. Una de las acusaciones más típicas contra los pueblos indígenas es que no quieren "el desarrollo". Jaime Jumí explicaba así, desde la óptica de los Waunnan, las razones de este choque conceptual (y real): "Cuando los blancos y los mestizos [criollos] meten la carretera de esquina a esquina es para derrumbar la fuerza de nuestras tierras, del territorio, de la naturaleza. Dicen que es para comunicar, pero a nosotros eso no nos sirve (...) Nosotros no queremos motosierra, no queremos carro o carreteras, porque eso destruye. Si la carretera entra a nuestro resguardo, eso destruye. Los blancos ven el mundo distinto y su poder es la plata y para ellos una carretera trae plata. Para nosotros es daño. Y es daño porque nosotros no pensamos en vivir hoy no más. Nuestra función es asegurar la vida. Llevamos quinientos y pico de años en esto y no nos han podido acabar. Pero sí queremos ayuda para progresar, a nuestra manera. Queremos escuelas, pero con etnoeducación; queremos centros de salud, pero que incluyan nuestra medicina tradicional; queremos tecnología, pero para nuestros fines, que son distintos a los suyos".

La cultura del dinero y del progreso económico (capitalista) irrumpe de este modo en los pueblos

89 Se refiere a ese caso particular, pero considero que es aplicable a cualquier sociedad latinoamericana.

indígenas, pero qué acontece con las comunidades afrodescendientes. La historia es diferente.

Las personas arrancadas de África para ser transportadas como esclavas a América vieron rotos todos sus vínculos sociales y espaciales cuando les fueron puestos los primeros grilletes. La esclavitud, que aisló a cada individuo y lo dejó huérfano de comunidad y vida, incluía un modelo de servidumbre brutal, difícil de superar. De hecho, antes que fuerza de trabajo, los africanos fueron 'cosificados', convertidos en mercancía objeto de trueque, despojados incluso de su condición de clase trabajadora para ser un "bien mueble".

Una de las pruebas de este hecho es que al llegar la abolición legal de la esclavitud en América jamás se pensó en el resarcimiento del daño provocado, pero sí se determinó mediante leyes el esquema de indemnizaciones para los propietarios de esclavos (sólo se poseen las 'cosas')[90]. Es como si los gobiernos hubieran 'expropiado' a los esclavos en pro del interés público. Así, por ejemplo, la ley 21 de mayo de 1851 sobre Libertad de Esclavos de Colombia determinaba: "Artículo 2. El comprobante de libertad de cada esclavo será la Carta de Libertad expedida en su favor con arreglo a las leyes vigentes, previos los respectivos avalúos practicados con las formalidades legales y con las demás que dictare el poder ejecutivo. / Parágrafo único: Ningún esclavo menor de 45 años será avaluado en más de 1.600 reales si fuese varón

90 La locura de estas indemnizaciones alcanzó a los independentistas afrodescendientes de Haití que tras ratificar su soberanía en 1804 pactaron una compensación a París de 90 millones de francos de la época que estuvieron pagando hasta la mitad del siglo XX y que, al valor de la moneda de 2011, se calcula en 17.000 millones de euros.

y 1 200 reales si fuese hembra; y ningún esclavo mayor de 45 años será avaluado en más de 1 200 reales si fuese varón y de 800 reales si fuese hembra"[91]. Los propietarios de haciendas en las colonias británicas de El Caribe fueron "compensados" con unos 20 millones de libras esterlinas. Curiosa es la ley de abolición de Puerto Rico de 1873 aprobada por España en la que, por un lado, se determina que "los poseedores de esclavos serán indemnizados de su valor en el término de seis meses después de publicada esta ley en la Gaceta de Madrid[92]" y, por el otro, se juega de forma magistral con la libertad aplazada (o las falsas libertades) y la nueva esclavitud asalariada al exigir que "los libertos quedan obligados a celebrar contratos con sus actuales posesores, con otras personas ó con el Estado, por un tiempo que no bajará de tres años". Además, se aplaza "el pleno goce de los derechos políticos" de los libertos en cinco años a partir de la promulgación de la ley. Es decir, la abolición no iba de la mano con la emancipación y los esclavistas eran compensados por dejar de utilizar mano de obra gratis y animalizada. Por supuesto, no hay un solo ejemplo en el que el final de la esclavitud legal comportara indemnizaciones o compensación alguna para las víctimas.

La cultura del dinero, el capitalismo, no entra en las comunidades afrodescendientes porque no existieron tales comunidades. Los esclavos fueron

91 Juan de Dios Mosquera Mosquera señalaba que "la mayor injusticia contenida en la Ley de Abolición fue la autoindemnización a favor de los propietarios esclavistas. Los ricos dueños de las haciendas, las minas, el comercio y las órdenes religiosas indemnizadas con una suma total superior a los dos millones de reales pagados por el Estado a través del fondo de manumisión".

92 Se fija un presupuesto de 35 millones de pesetas para pagar las indemnizaciones.

llevados individualmente y lucharon de ese modo o mediante acuerdos tácticos con sus compañeros de penuria. Willians explica que mientras "el colono consideraba la esclavitud como algo eterno, ordenado por Dios (...) no había ninguna razón para que el esclavo pensara lo mismo. A la coerción y el castigo, [los esclavos] respondieron con la indolencia, el sabotaje y la revuelta". Los casos más llamativos son los de los cimarrones y sus palenques o quilombos (comunidades de libertos que ejercieron tal nivel de resistencia que los colonos terminaron negociando con ellas tratados de paz en diversas partes de El Caribe y de Suramérica con tal de que no los atacaran para liberar a más esclavos). Pero la resistencia tenía como elemento fundamental liberarse de la servidumbre y tratar de reconstruir su humanidad.

Si se tiene en cuenta que la última ley de abolición de la esclavitud en América es la de Brasil[93] de 1888, que la esclavitud y la segregación racial se practicaron en América Latina y El Caribe hasta bien entrado el siglo XX, y que el racismo de criollos y blancos contra negros es un patrón cultural vigente en la actualidad, es difícil disociar la evolución de las comunidades afrodescendientes del capitalismo y del imperialismo colonial como modelo. Sin embargo, encontramos en las comunidades afrodescendientes más cercanas a la herencia cimarrón ciertas resistencias a las prácticas comunes de la producción capita-

93 La denominada como ley Áurea y que no preveía indemnizaciones y que sólo incluía dos artículos: "Artículo 1: es declarada extinta, desde la fecha de esta ley, la esclavitud en Brasil. / Artículo 2: Se revocan todas las disposiciones en contrario".

lista. En un apasionante relato autobiográfico[94], Nevaldo Perea, líder afrocolombiano del Chocó, dibuja con precisión la economía mixta de las comunidades afrodescendientes: ya insertadas en el comercio del siglo XX, aun en los años sesenta hacían un trueque complejo en el que el trabajo físico en una finca se pagaba con mercancía, no con dinero. El intercambio de lo que siempre aportaron los esclavos (su fuerza de trabajo) a cambio de productos, tierras u otros trabajos, no tenía en cuenta el dinero como elemento disruptivo. La entrada del dinero, la compra de madera de los territorios comunitarios afro o la inclusión de población negra en la búsqueda legal o ilegal de oro, han provocado un daño incalculable: tráfico de mujeres para explotación sexual, drogadicción, precarización de la vivienda...

Diferente es el caso de la población negra que, tras la abolición legal de la esclavitud, se acumuló en las ciudades[95]. Una parte de estos afrodescendientes eran negros y mulatos colaboracionistas con las élites coloniales y que hacían los trabajos burocráticos (y sucios) de administración de los territorios coloniales[96].

94 PEREA, Nevaldo (2012). *Soy Atrato*, Editorial Otramérica-Fucla, Bogotá.

95 Marta Rangel, en su estudio sobre *La Población Afrodescendiente en América Latina y los Objetivos del Milenio* (CEPAL, Santiago de Chile, 2005) destaca que, "según condición étnica, se puede notar que en todos los países los afrodescendientes son más urbanizados que el resto de la población, excepto en Brasil (...) El grado de urbanización de los afrodescendientes supera, incluso, las tasas de los ladinos".

96 Los colonos blancos de El Caribe siempre tuvieron alergia a la administración pública y prefirieron controlarla a distancia en un esquema de dominación capitalista en que se nombran 'gerentes' dominados que se comportan como si fueran dueños. Este fenómeno se puede observar en toda sociedad postcolonial. En Sudáfrica, puesto como ejemplo de 'reconciliación' entre explotadores blancos y explotados negros, "*las políticas del ANC han creado una elite negra de 2*

La otra, esclavos libertos que no querían saber nada de la dura vida agrícola después de haber sufrido las inclemencias naturales y las atrocidades esclavistas en las plantaciones. Los afrodescendientes sin cualificación eran condenados a mendigar los nuevos trabajos en la ciudad porque, además, los hacendados habían sustituido su mano de obra por la de los nuevos 'empleados' de Oriente. Aquí encontramos el origen de los bolsones de excluidos urbanos afrodescendientes, del pandillerismo o de la violencia social.

Lo interesante es constatar como en algunos países las resistencias indígenas y afrodescendientes campesinas han encontrado puntos de convergencia; el reclamo de la propiedad comunitaria de la tierra, la necesidad de explotar de forma mesurada el ambiente o, aunque en diferente grado, el reclamo de autodeterminación.

Las comunidades afrodescendientes están insertas de raíz en el modelo capitalista, pero siguen mostrando una alergia cuasi genética a la dominación por parte del Otro y eso se manifiesta en los choques con empresas extranjeras y colonos criollos.

La amenaza del pancoger

Los analistas y expertos en desarrollo –y los periodistas, por supuesto– se refieren de forma despectiva a los cultivos de supervivencia o de "pancoger". Lo que no genera excedentes comercializables se ve como pobreza traducida en chacra, en huerta pobre, en vagan-

millones de personas y una clase media de 6 millones. La brecha entre estos 8 millones de negros ricos y los 20-25 millones de personas pobres ha crecido peligrosamente", según explica el economista afrikáner Salomón Johannes Terreblanche (http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=5882).

cia, en falta de ambición. Si ese discurso sigue vigente en el siglo XXI es porque se arrastra desde la colonia. Silva Cunha justifica el trabajo obligatorio impuesto a los indígenas por Portugal (la llamada '*cultura obrigatoria*') –que se les obligaba a cultivar determinados productos en determinadas zonas y con determinadas técnicas– por los fines económicos que perseguía la metrópoli pero también por razones "educativas". "El gran problema de la política indígena es el de hacer evolucionar a las poblaciones coloniales hacia tipos de civilización más avanzados. Para conseguir esto, es necesario hacer salir al indígena de los estrechos límites de la economía de sus grupos sociales, puramente de subsistencia. Para eso nada mejor que habituarlos a buscar resultados en el trabajo más allá de la resolución de los problemas cotidianos de alimentación"[97].

Sin embargo, los cultivos de subsistencia cobran sentido dentro de un esquema no capitalista de vida. Sólo se cultiva lo que se necesita y sólo se trabaja en el campo para cultivar esto mismo. Es una lógica de producción para vivir frente a una lógica de producir para vender.

Es una de las amenazas de los pueblos indígenas de América y de muchos campesinos afro o mestizos al capitalismo occidental. Puede parecer broma, pero no lo es. Hay una actitud rebelde en decir no al trabajo asalariado o a la lógica de acumulación-consumo. Es el sistema-mundo de los pueblos indígenas, interpretado tantas veces como indolencia por los blancos y, en realidad, un reto permanente desde hace siglos.

97 CUNHA, Silvia (1954) *O Trabajho Indígena. Estudo de dereito colonial*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa.

La caricatura de los cultivos de 'pancoger' escenifica el desprecio occidental por la cosmovisión indígena. Si bien es cierto que cada pueblo indígena tiene un corpus de pensamiento y una manera de relacionarse con su entorno, en general hay unos principios básicos que chocan de frente con la angurria occidental contemporánea. Si utilizamos como ejemplo el Suma Qamaña (Vida dulce) de los Andes, podremos entender que el equilibrio personal en lo material y en lo espiritual (saber vivir) nunca es completo sin el equilibrio en la relación con las otras formas de vida (saber con-vivir). En esa ecuación se resume la complejidad de un modo de vida que no trabaja la tierra para generar riqueza –en la lógica mercantilista–, sino para vivir de forma equilibrada (su riqueza).

El Suma Qamaña u otras formas de expresar el ideal vital son despreciados desde la colonia y la Modernidad a nuestros tiempos –en teoría– postcoloniales y postmodernos. Los amigos del 'desarrollo' capitalista, que necesita crecer y devorar, suelen cuestionar el carácter 'indígena' de los indígenas. Es decir, piden credenciales precolombinas para que un pueblo se autodenomine indígena. Les exigen que vistan, coman, bailen y se comporten como sus ancestros. Todo lo exótico que no amenaza al modelo occidental. Sin embargo, no toleran las prácticas económicas pre-capitalistas que se basan en el conocimiento ancestral pero que se adaptan a nuestro tiempo.

Los pueblos indígenas, al igual que las comunidades afrodescendientes, han evolucionado como cualquier sociedad. Hay incorporación de elementos culturales ajenos, hay prácticas de la Modernidad 'occidental' que han sido africanizadas o indigenizadas, pero lo que convierte en especialmente interesantes a

los pueblos indígenas de América y a muchas comunidades afro es, precisamente, la capacidad de mantenerse voluntariamente en la exterioridad del capitalismo, practicando economías no 100% monetarizadas, peleando por sus cultivos de subsistencia o, por ejemplo, defendiendo jurídica o físicamente la propiedad colectiva de la tierra.

Este último aspecto choca de frente con la regresión neodesarrollista. Las luchas indígenas y afro, potenciadas desde los años ochenta, han llevado a algunas victorias, como la consecución de legislaciones nacionales que reconocen la tenencia tradicional –y comunitaria– de la tierra. Aunque con diferentes interpretaciones y alcances, las leyes que hacen mención expresa a la propiedad colectiva de la tierra en áreas indígenas o afrodescendientes (por ejemplo, en Panamá, Bolivia, Colombia, Ecuador o en los amenazados ejidos de México) han supuesto la titulación de miles de hectáreas y un argumento sólido para la defensa de un concepto de territorialidad ajeno a la lógica capitalista o a los principios liberales de propiedad.

En la mayoría de estos casos, las comunidades defienden que las tierras comunitarias son indivisibles e inalienables y cualquier proyecto que ahí se quiera desarrollar tendrá que tener el acuerdo y la aprobación de la mayoría de la población. Es evidente que con estos principios las comunidades han entrado en conflicto con empresas que impulsan proyectos mineros, energéticos o agroforestales, las mismas que logran permisos de explotación de unos gobiernos que se saltan sus propias leyes y provocan el conflicto.

De la colonia a la colonialidad

"Seguimos siendo lo que no somos"[98]. La frase del sociólogo peruano Aníbal Quijano es demoledora y contemporánea. La colonia supone la presencia física del poder externo sobre el territorio propio. La colonialidad es, por definirlo de una forma sencilla, el mantenimiento de las formas de ejercer el poder de la colonia ya sin la potencia extranjera administrando el territorio. Es la marca 'genética' (que en realidad es política, económica y cultural). Aunque aún existen territorios coloniales en América Latina y El Caribe (especialmente en éste), la historia oficial de Europa e, incluso, de América nos dice que se acabaron las colonias. Se celebran los bicentenarios de las independencias de forma oficial acrítica y los espacios de cuestionamiento son silenciados por los medios de comunicación de masas latinoamericanos: una de las herramientas más poderosas del poder postcolonial.

Las independencias, en caso de poder ser denominadas así, –en palabras de Alberto Acosta "estados-nación subalternos, explicables desde la lógica del sistema-mundo, en tanto Estados conformados y existentes dentro de la lógica de acumulación del capitalismo"– no han dejado de ser excluyentes. Acosta cita a el historiador Heraclio Bonilla, para recordar cómo las independencias en Latinamérica no cambiaron las condiciones para los pueblos originarios: "300 años no pasaron en vano. El desmantelamiento del sistema político en modo alguno significó la erradica-

98 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en LANDER, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

ción completa de las bases económicas y sociales que garantizaron la perdurabilidad del sistema imperial, sobre todo en aquellos países con una densa población nativa y cuya centralidad para España había determinado que las instituciones se enraizaran mejor. Así como España supo aprovechar mecanismos e instituciones pre-hispánicas para asentar su gobierno, a partir de la Independencia, las oligarquías criollas supieron aprovechar mecanismos coloniales para garantizar y, sobre todo, sacralizar su dominio" (Acosta, 2012).

Nada ha cambiado, en el fondo, para las élites criollas. Las secciones de opinión de la mayoría de periódicos latinoamericanos huelen a formol liberal de principios del siglo XX. Muchos de los periodistas 'modernos' pelean con una herencia indígena que les sigue pesando de forma insoportable. La afamada y afilada pluma del argentino blanco y criollo Martín Caparrós vomitaba, con cierto rencor y un impostado sarcasmo, lo siguiente el 12 de octubre de 2011, coincidiendo con un nuevo aniversario de la "conquista": "El indigenismo, decía uno, es una enfermedad infantil del nacionalismo –y el otro le contestaba que el indigenismo es la versión social del pensamiento *ecololó*. Los *progres* defienden encarnizados los derechos de los aborígenes a seguir viviendo igual que sus tatarabuelos (...) los bienpensantes suponen a los originarios más derechos que a cualquier otro desposeído. Si yo fuera pobre y argentino intentaría ser originario. Los pueblos originarios son una especie protegida"[99].

99 *Qué fantástica esta fiesta*, post del periodista Martín Caparrós en su blog Pamplinas, publicado en el sitio en Internet del diario español *El País* y refiriéndose a la denominada desde la metrópoli como "Fiesta de la Hispanidad".

"Seguimos siendo lo que no somos". Y Aníbal Quijano explica lo que supuso la conquista para la identidad latinoamericana y sus consecuencias dramáticas hoy en día. Para este teórico de la colonialidad hubo dos implicaciones decisivas: "Todos aquellos pueblos [indígenas y africanos esclavizados] fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizá, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. A partir de ahí, siempre son pasado, siempre primitivos". Quizá es eso lo que moleste a Caparrós, que no llega en su análisis *bloguero* –por definición siempre superficial, siempre efectista- a este punto: no es que los pueblos indígenas o afrodescendientes quieran vivir en el pasado, sino que la construcción de la colonialidad los condena a ser pasado. Considera que son un pasado necesario para justificar el presente de los que él denomina, de forma despectiva, *ecololós* o *progres.*

Llegamos a este punto en que la colonia, formalmente, ya no existe, pero persiste la colonialidad en las estructuras de poder, en la construcción de conocimiento, en la comunicación pública y –lo que es más difícil de extirpar– en la psique de muchos latinoamericanos y eurooccidentales.

Aunque en Europa y en Estados Unidos no tengan un peso específico y a pesar de que su producción intelectual y teórica siga siendo marginal –desde la óptica dominante-, hay un nutrido y fértil grupo de intelectuales en América Latina escribiendo sobre la colonialidad del poder, del cuerpo o de las relaciones actuales entre el centro y la periferia. El propio Aní-

bal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Silvia Rivera Cusicanqui, Nelson Maldonado-Torres, Julia Suárez Krabbe, Chela Sandoval, Ramón Grofoguel, Emma Pérez o Boaventura de Sousa Santos (tan portugués, que escribe desde el Sur Global epistemológico) son algunos de los nombres de esta constelación retadora que traduce, fundamentalmente, la Modernidad eurooccidental como colonialidad del poder, colonialidad epistémica o del saber, y colonialidad ontológica o del ser.

Más allá de la construcción –o de la deconstrucción– teórica de estos mecanismos de colonialidad que persisten y amarran a América Latina y El Caribe y que, desde mi óptica, lastran cualquier intento de construcción política viable, también encontramos esfuerzos inéditos desde el campo de las políticas públicas. Aunque este es otro asunto, es importante en este punto adelantar la experiencia boliviana. Muchos analistas, periodistas y parte de los intelectuales europeos o estadounidenses son incapaces de entender el fenómeno de Bolivia, ya que no ese encasilla en ninguna de las experiencias políticas conocidas en occidente en los últimos siglos.

La llamada Revolución boliviana es un proceso de deconstrucción / reconstrucción cultural y un tejido político delicado donde los movimientos sociales son un contrapeso imprescindible para evitar el regreso a las prácticas coloniales. El Gobierno de Evo Morales, rostro de un proceso más plural, lo sabe, aunque tenga la lógica tentación de volver a las prácticas políticas conocidas. Para contrarrestar, sin embargo, ha creado una nueva institucionalidad sorprendente –aunque marginal– al establecer el Viceministerio de Descolonización, a cargo de otro líder aymara históri-

co: Félix Cárdenas. Se trata de una especie de contrapeso interno que dice lo siguiente: "Tenemos una élite criolla que creció remedando [imitando] la quimera de la ciudadanía europea. Y si las clases patricias remedaron a Occidente, la clase media y las clases bajas, incluidos los indígenas, por años remedamos a los que remedaban". La explicación de la reproducción de los patrones de la colonialidad puede parecer sencilla, pero es real.

También es cierto que el gobierno de Bolivia, como los de Ecuador, Brasil o Argentina, están siendo incapaces de retar al modelo capitalista colonial del extractivismo. "Existe una clara disputa entre los gobiernos que apuestan de manera casi 'natural' al neodesarrollismo o al neoliberalismo y parte de movimientos populares. La Venezuela bolivariana ligada a los consejos comunales, la Argentina de las empresas ocupadas o la Bolivia conectada con las autonomías indígenas, ha dado un impulso esencial en esta dinámica continental, aunque existan inmensas diferencias entre países y regiones", explica el politólogo Franck Gaudichaud, coordinador del volumen *El Volcán Latinoamericano*. Y continúa: "Ahora vemos que algunos de los gobiernos más radicales se han distanciado de los procesos emancipadores salidos de la base, por tanto, tendremos que ver si esta tensión se profundiza o, por el contrario, se corrige y, de nuevo, se ponen las alternativas en el mismísimo centro de la agenda, 'democratizando la democracia' y creando experiencias de poder popular. Hay que confiar en que el feminismo, los estudiantes, las mujeres, los traba-

jadores, el movimiento por la soberanía alimentaria y la reforma agraria, los pueblos indígenas lo harán posible y, lejos de institucionalizarse, podrán ser los motores de cambio y construcción de alternativas".

Cárdenas suma, por su parte, un elemento más que complejiza el fenómeno. Para él, el proceso de descolonización iniciado en Bolivia hubiera sido imposible sin el desmoronamiento del socialismo real y el varapalo que esto significó para las izquierdas clásicas. "La izquierda siempre fue colonial y dependía de lo que dijera Marx, Habermas o Trotsky. Era una izquierda colonial que pensaba igual que la derecha respecto a los 'indios': que eran un lastre para el progreso social"[100]. Quizá por eso, Césaire, en 1956, le remitió una carta pública a Maurice Thorez, presidente en aquel entonces del Partido Comunista Francés (PCF), comunicándole su renuncia al partido y lanzándole una dura crítica a la mirada colonial de éste sobre la realidad de Martinica, pero también de Argelia o de otros territorios coloniales de Francia. Césaire destaca, entre los defectos del PCF, "su chovinismo inconsciente; su convicción a penas primaria –que comparten con los burgueses europeos– de la superioridad omnilateral de Occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable; su creencia, raramente confesada pero real, en la Civilización con mayúscula; en el Progreso con mayúscula". El intelectual afro de Martinica tenía claro, ya entonces, que las luchas descolonizadoras partían de reconocer la "singularidad de nuestra 'situación en el mundo', que no se confunde

100 Entrevista a Félix Cárdenas en El Ciudadano (Chile): http://tinyurl.com/5uhxmlg

con ninguna otra". Singularidad frente a falso universalismo, descolonizar para "no contentarse con asistir a la política de los demás"[101].

El pensamiento de la colonialidad está enquistado en Eurooccidente y es difícil que intelectuales, políticos e, incluso, activistas se liberen de él. Pero también esta enquistado en América Latina y El Caribe. En 2011, Maurice Pindard[102], afrodescendiente fundador y presidente del Movimiento de Descolonización y Emancipación Social (MDES) de Guayana Francesa, uno de los territorios aun bajo control de la metrópoli, me confesaba que aún le resultaba difícil entender los mecanismos que dejó sembrados la esclavitud: "Después de 400 años de esclavitud seguimos siendo esclavos mentalmente. Bueno y también seguimos siendo esclavos en la realidad". Los territorios donde las jerarquías del poder son coloniales se conforman como 'islas', ya que sus conexiones con el resto del planeta no son horizontales.

Este es un buen momento para acudir a Ramón Grosfoguel, el provocador pensador puertorriqueño. Es necesario para explicar la compleja trama de relaciones perversas que el colonialismo, primero y el postcolonialismo, después, mantienen sobre América Latina y El Caribe. Pensar que la relación postcolonial de Europa y Estados Unidos, e incluso de China actualmente[103], es sólo económica, sería

---

101 CÉSAIRE, Aimé (1956). *Carta a Maurice Thorez*, Présence Africaine, París.

102 Entrevistado por el medio digital Otramérica. Disponible en: http://tinyurl.com/62nh9bb

103 Es interesante anotar que China reproduce unos patrones coloniales de dominación. Al modelo de 'progreso' del Partido Comunista Chino y a su capitalismo de Estado hay que sumarle, quizá, el hecho de que, como explica Aníbal Quijano, "la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el 'Otro' de Europa u 'Occidente' fue 'Oriente'. No los 'Indios' de América, tampoco los 'Negros'

ingenuo. Quijano establece una serie de dicotomías que nos van situando en las relaciones establecidas por Europa durante su fase expansiva de conquista y control mundial: Oriente-Occidente; primitivo-civilizado; mágico/mítico-científico; irracional-racional; tradicional-moderno.

Nos interesa la categorización que hace Grosfoguel de las jerarquías y su pertinencia a día de hoy. Como explica, "lo que llegó a América fue una imbricada estructura de poder más extensa, compleja y profunda…". Llegó de la mano de un "hombre europeo / capitalista / militar / cristiano / patriarcal / blanco / heterosexual" y eso marcó las jerarquías que, hasta el día de hoy (o de forma unívoca hasta hace poco), han primado.

Grosfoguel las enumera y las parafraseo para resumirlas: (1) **Diversidad en las formas de explotación laboral** (esclavitud, semiservidumbre, trabajo asalariado, mercantil-simple, etcétera) para generar plusvalías a los dominadores. (2) **División internacional del trabajo centro-periferia.** (3) **Sistema interestatal global de organizaciones político-militares** controladas por hombres europeos –primero coloniales, ahora neocoloniales–. (4) **Jerarquía étnico/racial** global que privilegia lo occidental sobre lo no occidental. (5) **Jerarquía global de género** que prima al hombre sobre la mujer que se basa en el modelo patriarcal europeo. (6) **Jerarquía sexual** que prima lo heterosexual sobre la homosexualidad o el lesbianismo[104]. (7) **Jerarquía**

de África. Estos eran simplemente primitivos". Para China y para Eurooccidente ese estatus no parece haber cambiado.

104 Numerosos autores, entre ellos Grosfoguel, recuerdan que en muchas civilizaciones indígenas previas a la invasión la homosexualidad no era estigmatizada socialmente.

espiritual que da primacía a los cristianos sobre los no-cristianos/no-occidentales –un proceso paralelo a la globalización capitalista que se podría denominar como "globalización de la iglesia cristiana"–. (8) **Jerarquía epistémica** que privilegia el conocimiento y la cosmología occidentales sobre el conocimiento generado en la periferia no-occidental. (9) **Jerarquía lingüística** de las lenguas europeas –"subalternizando las otras como productoras de folclor o cultura pero no de teoría o conocimiento", explica Grosfoguel–. (10) **Jerarquía estética** que "inferioriza las formas de belleza y gustos no-europeos"[105]. (11) **Jerarquía educativa** que privilegia la pedagogía occidental de "matriz cartesiana". (12) **Jerarquía de medios de comunicación,** controlados por occidente. (13) **Jerarquía ecológica global** "que lleva dentro de sí la racionalidad de la destrucción ecológica y no la de su reproducción" y, por último, (14) **Jerarquía de edad occidentalizada,** con la imposición de una edad adulta-productiva entre los 16 y los 64 años[106] que deja por fuera de lo útil a niños y ancianos.

Sería tentador pensar que estas jerarquías coloniales persisten de forma homogénea, sin contradicciones ni resistencias. Es más fácil visualizar un mundo bipolar, de victimarios y de víctimas, de realidades inamovibles. Pero el sustrato de la realidad es mucho más complejo. Creo que a lo largo de este texto ha quedado claro que desde el primer momento del proyecto colonial se han producido resistencias y,

---

105 Aspecto este resaltado especialmente por Eduard Said en *Cultura e Imperialismo.*

106 GROSFOGUEL, Ramón (2006). *La Descolonización de la Economía Política y los estudios Postcoloniales: transmodernidad, pensamiento decolonial y colonialidad global,* En revista Tabula Rasa, Nº 4, Bogotá.

lo que considero más importante, subversiones. También parece evidente que el propio modelo de dominación ha debido mutar para perpetuarse. Aunque la historia de los pueblos no es ni tan lineal como le gusta a occidente, ni tan progresiva como le gusta a los "desarrollistas", sí es cierto que se producen procesos de acumulación de experiencias que estallan en determinadas coyunturas. No pertenezco a ningún pueblo indígena, ni mi cosmovisión es la de ellos. Pero me apunto a la convicción de los momentos de pachakuti, que tanto en qhichwa y como en aymara significa "revuelta o conmoción del universo", una revuelta que puede ser positiva (renovación) o negativa (conmoción). Hay momentos en que las luchas convergen, en que la madurez de los movimientos colabora a dar pasos sustanciales en el ejercicio de la autodeterminación, una suerte de renovación esperanzadora para los pueblos y de conmoción peligrosa para la estructura colonial de dominación activa en los últimos cinco siglos largos.

El derecho y ejercicio de la autodeterminación no pueden, ni deben ser "concedidos" por el Estado, porque "el reconocimiento del derecho de autodeterminación de los pueblos es la propia fuente de legitimidad de un Estado de Derecho" (Luis Villoro). En ese acto de reconocimiento es imposible pasar por alto la memoria de la violencia contra los pueblos indígenas y negar una problemática más amplia y fundamental: la violencia fundacional de los Estados nacionales latinoamericanos. Por tal virtud, la cuestión indígena pone de relieve tal violencia y saca a la luz el Estado canalla, como nos lo muestra Jacques Derrida en Rogues. El proclamado universalismo de las democracias modernas no se sostiene al considerar sus

bases conceptuales. "Sus raíces grecolatinas revelan su carácter excluyente, paternalista y patriarcal derivado de la mitología del mundo griego"[107].

Tiempos de optimismo

No voy a cometer la osadía de afirmar que estamos en un pachakuti. Podría sonar hasta ridículo en mis palabras. Sí me atrevo a defender que están ocurriendo hechos que pueden suponer un parteaguas.

Desmontar este estado de cosas no parece tarea sencilla. Las traducciones de la colonialidad en los territorios habitados por indígenas y afrodescendientes son perversas. Lo vemos en el Pacífico colombiano, donde el desplazamiento de la hegemonía atlántica hacia esa costa de olvido, hace que los megaproyectos 'legales' e 'ilegales' amenacen unos territorios que, de forma mayoritaria, están titulados como propiedad colectiva. Lo sufren los afrodescendientes Garífunas de Honduras, acosados por las megaindustrias del turismo. En México, donde el Estado –organizado de forma criminal– ataca con medios de comunicación y militares los intentos de autonomía indígena. En Chile son los mapuches los que pelean contra la acumulación de tierras y los megaproyectos energéticos. Y, en general, afrodescendientes e indígenas de toda la geografía de Abya Yala luchan contra el neocolonialismo extractivo, que es la cabeza de lanza de este reacomodo de las estructuras dominantes.

Sin embargo, por primera vez en la historia contemporánea coinciden varios factores que permiten ser optimistas.

---

107 Así se expresa en el Editorial de *Cuadernos de Literatura* (Volumen XI), Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá, 2007.

Se ha producido una **maduración de los movimientos sociales** indígenas nacidos en los años setenta y hay un fuerte empuje de nuevas organizaciones afrodescendientes luchando por un modelo propio de gestión. En ambos casos hay una superación de la dicotomía de hace unas décadas entre movimientos de clase o movimientos étnicos. Si bien la bandera étnica o identitaria es la que se enarbola con más fuerza, los argumentos culturales también recogen los políticos, los de clase e, incluso, los de género. La reivindicación de autonomía incluye la gestión completa de sus vidas y la participación política real y efectiva en las decisiones que afectan a las mismas en el terreno pantanoso del precario Estado Nación.

Por otra parte, el principio del siglo XXI ha marcado las luchas sociales en América Latina y El Caribe con dos elementos conectados íntimamente: **la defensa del territorio y la protección ambiental**. Si los movimientos indígenas o afrodescendientes (en menor medida) tienen clara su lucha por la autonomía territorial, como elemento cohesionador, el carácter ambiental de muchas de sus peleas genera empatía en parte de la sociedad criolla. El veterano líder social peruano Hugo Blanco ve en el tema ambiental la clave de estos nuevos "levantamientos" y va más allá al identificar en ellos "el nuevo germen de la construcción del poder popular. La gente quiere autogobernarse y para eso ya no les sirven los partidos políticos [herederos del modelo occidental liberal]".

Es cierto que se están generando fuertes redes de colaboración entre comunidades o movimientos alrededor de la defensa del agua, contra la minería o los monocultivos. Esas redes, incluso, están generando un inédito encuentro entre movimientos indíge-

nas, movimientos subalternos urbanos y corrientes políticas favorables a la autogestión y a la autonomía. La maduración de los movimientos a la que me refería antes se plasma en la identificación clara de los enemigos (multinacionales del Norte Global o de subimperios como Brasil), la búsqueda de alianzas horizontales Sur-Sur y las experiencias aún aisladas de autonomía política, de seguridad o en búsqueda de la soberanía alimentaria.

Esto me lleva al siguiente factor de optimismo, que es la **emancipación** en diversas vertientes. Es evidente que se ha producido un proceso de emancipación parcial respecto a Estados Unidos desde finales de los años 90 del siglo XX, empujado por la llegada al poder de dirigentes alternos en países como Venezuela, Bolivia, Ecuador, Brasil o Argentina y por el nuevo proceso de integración que se cocina en Sudamérica y en El Caribe marginando a Estados Unidos y Canadá (Unasur y Mercosur, en el primer caso, y el ALBA, en el segundo). Pero es más ilusionante el proceso de emancipación autónomo de los movimientos indígenas. Primero, revalorizando su sabiduría y experiencia a la hora de abordar problemas como el calentamiento global, la gestión del territorio o la economía solidaria. Existen aún muchas organizaciones que siguen bajo el colonialismo intelectual y pragmático (traducido en transferencias económicas para proyectos impuestos) de Naciones Unidas o de las fundaciones del Norte Global, que llegan a América Latina cargadas de soluciones que no solucionan nada. Pero hay un movimiento de emancipación que comienza en el lenguaje (soberanía alimentaria frente a seguridad alimentaria; cooperación Sur-Sur frente a cooperación al desarrollo; autodeterminación frente

a desarrollo...) y continúa con actos de auténtica subversión del orden conocido.

Es destacable como Franck Gaudichaud considera que Latinoamérica es el "epicentro del altermundismo". Si fue allá, con el levantamiento zapatista de 1994 (no es casual que fuera coincidiendo con la firma del tratado de libre comercio de México con Estados Unidos), donde se originó el altermundismo; también fue en Brasil donde se cocinó el Foro Social Mundial y es en los espacios de transición latinoamericanos donde se están proponiendo alternativas al sistema capitalista occidental global. El venezolano Edgardo Lander, en una entrevista realizada por Jairo Marcos y María Ángeles Fernández, coincide con Hugo Blanco en la necesidad de una autoconciencia, más allá del Estado postcolonial: "No podemos esperar a que un estado nos reoriente hacia otras políticas, pues la propia organización de la estructura estatal está montada sobre unos patrones productivos y sobre una lógica de producción. No son los estados los que pueden reorientar la política, lo que no quiere decir que lo que ocurra en los estados sea de poca importancia. Todo lo contrario. Por eso es vital presionar sobre los estados". Lander, sin embargo, cree que la presión tiene matices y señala los retos a los que se enfrentan los movimientos indígenas, en especial en países como Bolivia o Ecuador donde el proceso descolonizador formal y la gestión cotidiana del estado genera tensiones de alto voltaje: "Nos encontramos en una coyuntura histórica extraordinaria y difícilmente repetible en el continente [2010]. Los gobiernos llamados progresistas o de izquierdas fueron electos como resultado de procesos de lucha y movilización popular muy amplia, en la cual jugaron

un papel fundamental las organizaciones indígenas. A pesar de las continuidades existentes en algunos ámbitos de las políticas públicas (es especial en el extractivismo primario exportador), no son gobiernos de derecha, ni gobiernos plenamente desarrollistas. No son gobiernos monolíticos. Por su propio origen y composición, son gobiernos atravesados por tensiones, por contradicciones, por diversas tendencias. Las organizaciones indígenas tienen como reto el reconocer estas tendencias e intentar incidir en ellas, buscando aliados para fortalecer a las corrientes transformadoras y frenar las que impulsan el desarrollismo monocultural. La confrontación total con estos gobiernos (...) no puede sino contribuir a reducir su capacidad para incidir sobre sus políticas"[108].

Uno de los retos que yo señalo es la superación de la clasificación izquierda o derecha respecto al movimiento indígena. Entre otras cosas, porque vuelve a suponer que los colonizados tengan al colonizador –sea cual sea su ribera ideológica– como referente. O, como recuerda Boaventura de Sousa Santos, el hecho de que la derecha jamás haya tenido en cuenta a los pueblos originarios, ni a los afrodescendientes, no garantiza que la izquierda lo vaya a hacer tal y como quieren esos pueblos. Muchos de los planteamientos de los pueblos indígenas o de los reclamos afro no coinciden con los postulados clásicos de las izquierdas. ¿eso hace imposible el diálogo? No lo creo, pero sí supone que ambos sectores, la izquierda tradicional o renovada de Abya Yala y los diferentes abajos indígenas, afrodescendientes o de sectores populares

108 LANDER, Edgardo (2010) *Reflexiones sobre los (difíciles) retos de las organizaciones indígenas andinas ante los gobiernos de izquierda o 'progresistas'*, Caracas.

busquen los espacios de encuentro y las velocidades de implementación de los cambios.

El abandono por parte de los gobernantes y sus equipos del lenguaje nacionalista popular falseado (como a veces se escucha en las tribunas del poder en Bolivia, Ecuador, Perú, Venezuela o Argentina) para pasar a una posición soberanista más real y seria, modificaría la asimétrica perspectiva de gobiernos y movimientos respecto a las multinacionales o los megaproyectos. Por su parte, los movimientos deberán modular las posiciones maximalistas e ir traduciendo poco a poco a la realidad las conquistas ya logradas en las constituciones políticas.

Por último, otro factor de optimismo reside, desde mi punto de vista, en la **internacionalización de las resistencias**. Si bien uno de los objetivos de los movimientos de América Latina es la dislocación de la globalización neoliberal, también es constatable el acercamiento a otras resistencias en Asia, África o incluso en Estados Unidos y en Europa. En el Norte Global, la crisis económica [que comenzó en 2008 y que no ha hecho sino profundizarse] se empieza a leer en clave de crisis civilizatoria y este paso acerca a los movimientos de Europa o de EEUU a los del Sur Global que hace tiempo que identificaron la necesidad de trascender a este sistema social y económico. Las conexiones entre movimientos indígenas, grupos de "indignados", comunidades autónomas, colectivos de autogestión o movimientos estudiantiles, constituyen un freno al capitalismo postcolonial no imaginado hace algunos años.

Fue muy interesante ver cómo reaccionaron colectivos de todo el planeta ante el surgimiento en 2012 del movimiento estudiantil interclase #YoSoy132

en México para enfrentar la manipulación mediática y la imposición electoral del candidato del monolítico Partido Revolucionario Institucional (PRI), Enrique Peña Nieto. En pocas horas, #YoSoy132 ya estaba hablando con el poderoso movimiento estudiantil de Chile, con redes de Occupy en Estados Unidos o con algunos colectivos del 15M en España.

Parte de lo que caracteriza el nuevo panorama político global es que movimientos muy diversos, que enfrentan coyunturas diferentes identifican elementos comunes sistémicos que apuntan a la crisis civilizatoria que ha aparecido en este texto en numerosas ocasiones. El Cuarto Mundo es tan diverso como universal porque a diferencia del concepto del Tercer Mundo[109], incluye a los bolsones de excluidos del supuesto Primer Mundo. Hay un diálogo más horizontal, aunque aún no ideal, entre una asamblea de barrio en Vallecas (Estado español) y una Junta de Gobierno de un territorio autónomo en Abya Yala. Los movimientos sociales de Estados Unidos toman como ejemplo las estrategias de toma de fábricas argentinas o en Madrid se habla de una Constituyente Plural, en términos muy similares a las Constituyentes Originarias de las Américas.

El camino es largo y se corre el riesgo de querer tomar atajos o de perder el sur del camino, pero merece la pena intentarlo. He defendido en innumerables ocasiones que Abya Yala se ha convertido en el laboratorio político de la humanidad. Quizá sea por-

---

109 Tercer Mundo fue un término acuñado a mediados del siglo XX en Francia en comparación con el tercer estado (los plebeyos). El 'centro' ha sido tan soberbio hasta para poner nombre a la 'periferia'. O, mejor explicado por Dussel: " (...) la Modernidad *de Europa* constituye a todas las otras culturas en 'Periferias'" (cursivas del autor).

que, como señalaba un ministro del primer gabinete de Lula Da Silva en Brasil, Centro y Sudamérica son la media estadística del planeta en cuanto a población, desarrollo y diversidad. Quizá sea por el tiempo de lucha anticolonial y el acumulado que significa en los movimientos sociales de resistencia y disidencia. Quizá tenga que ver con las múltiples subversiones sistémicas que se han intentado dentro de sus fronteras. Quizá haya otras muchas razones. El hecho es que aunque la matriz de muchos de los problemas de inclusión en las Américas siguen siendo fruto de la ecuación racista, hay un serio intento de escapar de esta trampa. No mirar a estas luchas es como no querer saber qué va a ocurrir con esta errática y diversa Humanidad.

Las razones para el optimismo se maceran con la experiencia de lucha y con la construcción de nuevas realidades desde este Sur Global que trata de romper el estrecho corsé de la colonialidad y de la imitación. El uruguayo Raúl Zibechi, que tanto ha aportado al conocimiento de estas luchas autónomas en el continente, publicaba a finales de 2014 el libro *Descolonizar la rebeldía*[110], un atrevido recorrido por las prácticas emancipatorias y su compleja relación con el colonialismo intelectual y político. En este texto, defiende que "el campo de concentración [de este sistema colonial capitalista] no es reformable" y por eso acude al ejemplo de los zapatistas para apostar por "cambiar el mundo creando algo diferente". De él es el último párrafo de este capítulo que funge como primer ladrillo de la nueva realidad.

110 ZIBECHI, Raúl (2014). *Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*, Baladre / Zambra, Málaga.

"La única salida para que los colonizados no repitan, una y otra vez, la terrible historia que los coloca en el lugar del colono, es la creación de algo nuevo, del nuevo mundo. Es el camino en el que los dominados pueden dejar de referenciarse en el dominante, desear su riqueza y su poder, perseguir su lugar en el mundo. En ese camino pueden superar la inferiorización en la que los instaló el colonialismo. No podrán superar ese lugar peleando por repartirse lo que existe, que es el lugar del dominador, sino creando algo nuevo: clínicas, escuelas, caracoles, músicas y danzas; hacer ese mundo otro con sus propias manos, poniendo en juego su imaginación y sus sueños; con modos diferentes de hacer, que no son calco y copia de la sociedad dominante, sino creaciones auténticas adecuadas al nosotros en movimiento".

PARTE III

Palabra amanecida

Encuentro en la sabana de Bogotá con el cacique amazónico Víctor Martínez

Hace frío, pero el ejercicio está calentando los cuerpos que ya sudan al calor de ninguna estufa. Para llegar a la planicie hay que caminar unos 10 minutos desde la casa campesina más cercana donde hemos dado cuenta de un café bien caliente y de algo de pan para que el alma mantenga la misma compostura del estómago. Para lograr que la planicie fuera planicie, tocó remover una piedra que esconde toneladas. Ahora, si te paras sobre ella, la vista del valle es impredecible.

La estructura ya ha sido levantada. Hoy toca subir la palma por la trocha empinada que conecta la planicie con la vía de tierra que serpentea, primero entre inmensas cajas plásticas rellenas de flores y de obreros, después entre lomas suaves que anuncian tierras de minifundio.

Lo que hoy son ramas, mañana será techo, pero para que esto ocurra hace falta la colaboración

de cinco mestizos que, esta vez, están a las órdenes de un Uitoto (el nombre que los occidentales dimos a los Murui Muinane durante la invasión). Es el más pequeño de todos los presentes, y el más anciano, el más ágil, el más callado. Masca mambe al tiempo que se ríe de la torpe subida de palma. Hay una especie de venganza histórica en sentirse maestro de una banda torpe, lechosa, voluntariosa. La loma está enfangada y se nota que los pies mestizos, por muchas botas que calcen en este desfile montañero, son eso, mestizos y urbanos.

Es la tercera vez que vengo a verlo, a preguntarle si podemos hablar. Y es lo que no hemos dejado de hacer, hablar, pero no de lo que yo quiero. La sensación que tengo es que me está 'midiendo el aceite', decidiendo si sí o si no. No tengo prisa y siento, al tiempo, que me están dejando participar en algo especial. No para Víctor Martínez, este cacique de las riberas del río Igara-Paraná, desplazado por voluntad propia y sólo de manera temporal a la sabana bogotana. El momento especial es para los no indígenas que ayudan en la construcción de esta maloca 'amestizada' donde habrá refugio para mambeadores de verdad y mambeadores impostados.

Lo que hasta ahora no es más que una estructura de madera imponente y aún sin piel será una maloca, eño uai en uitoto. Y ninguno de los troncos o palmas que Víctor va poniendo encaramado a la estructura con una agilidad de adolescente están ahí por casualidad. Su hijo y él van midiendo con el conocimiento acumulado las distancias, los nudos, los pasos a dar.

En la maloka el orden natural se respeta o se copia y hay que entender cómo el microcosmos que

encierra esta 'casa', es algo parecido a un bodegón de naturaleza muerta que resucita simbólicamente gracias a la palabra, los cantos y los bailes que conforman la vida espiritual de la nación Uitoto. El suelo es la tierra misma, el pecho de la madre tierra, "holograma de la abundancia que prodiga la superficie planetaria a todos sus hijos"; el mambeadero, la maloca, este lugar para mascar, hablar, dormitar, mirar coca, es el útero de la madre vida, sus cuatro columnas principales simbolizan sus huesos y forman una estrella al inscribirse en los puntos cardinales; el armazón es su costillar; el techo de palma son los cabellos; la chumbera equivale a la fontanela del recién nacido; los pilares menores son el pueblo; los dos triángulos de aireación en el techo son las fosas nasales y la puerta es la vagina y el que sale por ella ha renacido en este útero de humo.

Dice la mitología Uitoto, recreada por el poeta amigo Rymel Serrano, que "al comienzo no había nada, aparte de Daiñuemo, la Madre de todo lo creado, que parecía dormir siempre, como las inmóviles aguas de una laguna infinita".

"Una vez Daiñuemo soñó que su cuerpo de agua se hundía y sobre ella comenzaba a aparecer el cielo. Se quedó contemplándolo y suspiró profundamente. De ese suspiro brotó una burbuja de aire, dentro de la cual venía el recién nacido Unamarai. Éste despertó y comenzó a gatear por el interior de la burbuja, hasta trepar a su parte superior, por donde pudo salir. Entonces se sentó sobre aquella especie de huevo transparente y se puso a imaginar el universo. Daiñuemo se mantuvo en la parte de abajo, invisible, silenciosa, sosteniendo a Unamarai. Para proteger a su hijo y al mundo que él estaba creando, elevó las manos y las unió por encima de ambos, formando la primera casa o maloca,

a cuya imagen los seres humanos construirían después sus viviendas. Así fuimos gestados y llevados por ella, sostenidos sobre su cabeza como un cántaro de arcilla, desde el comienzo de los tiempos".

Nunca vi terminada la maloca, nunca salí por esa vagina de Daiñuemo untado de espíritus prestados. Pero tras sudar la camisa y compartir sancocho, Víctor me dio el plácet. Listo, la charla pendiente será en Huaika, una finca de Tabio (en plena s abana bogotana) donde Víctor se refugia rodeado de amigos mestizos que han agarrado esta vieja 'espiritualidad' como nueva 'religión'. No sé si estoy contento, quizá me hubiera gustado que la prueba se alargara, nunca tener el material para escribir. De hecho, aún cuando tecleo estas palabras preferiría estar todavía bajo el útero semicubierto, mirando hacia el cielo, mirando a Víctor y escuchando sus historias. Una vez que decidió regalarme su visión sobre los occidentales como yo -que rodeamos a estos pequeños pueblos que ahora parecen solamente alimento de antropólogos y sociólogos o foto de turista-, toca escribirlo, toca devolverle lo prestado.

A veces me pregunto qué me hubiera gustado más, si encender la grabadora y escuchar al viejo o contagiarme del espíritu un tanto naif de mis padrinos occidentales en este camino y ponerme a mambear y a buscar en el canasto de Víctor por otros medios. Sigo con la pregunta entre el pecho y mis labios.

Regar semilla

Si alguien se cruzara con Víctor en la calle probablemente lo confundiría con un obrero más, con un campesino pequeño y enjuto de manos abiertas y dientes

verdes, como su alma verde. Lleva cachucha (gorra) como para evitar que sus pelos alborotados denoten una juventud de espíritu que su cuerpo contradice. Para unos ojos urbanos descreídos que se lo encuentren en el ultramoderno Transmilenio de Bogotá debe ser un obrero más, uno de los millones de campesinos colombianos desplazados/arrancados de la tierra por obra y gracia de los desgraciados que ostentan poderes reales o ilegales, o los dos al tiempo. Pero su caso es diferente. Él se desplaza cuándo y dónde quiere y bajo sus pies, siempre, la tierra permanece inmóvil, fértil, rellena de cantos preñados de comunidad, de su gente.

Cuando habla de su comunidad parece que fuera un ejército de miles de seres humanos apeñuscados en refugio de manigua. Pero son 92 personas, ni una más ni una menos, un universo para este cacique Uitoto. Desde allá, sintió la agonía del cambio de milenio y desde allá decidió salir a "regar semilla", a hablar al resto sin esperar que el resto escuche. Víctor sabe que la palabra de coca es palabra cuando se verbaliza, cuando se transforma en boca del cacique, de él, y no puede quedarse cayado cuando siente que ha llegado el momento de compartir con el hermano menor y buscar soluciones a este planeta que vomita dolor.

Isaías (el 'sabedor' instalado en Bogotá que traduce su palabra para que el resto no pueda blandir la excusa del idioma o de la barrera de la metáfora) dice que "la sabiduría es como el guarumo, si uno lo recoge y lo guarda, sigue siendo guarumo, pero en el momento que uno lo trabaja y lo convierte en canasto, balay o cernidor, toma otro nombre. Igual pasa con el bejuco: si uno no lo transforma, seguirá siendo bejuco toda la vida. Al convertirse en tejido de canasto o

tejido de nasa o amarre de casa, ya en ese momento es útil para la vida".

Me parece curiosa la conexión entre la cultura occidental y la Uitoto. Christopher Lash, un intelectual estadounidense, decía lo mismo con palabras más refinadas. En *La Rebelión de las Élites*, Lash aseguraba que la crisis del sistema educativo occidental, del aprendizaje y de la transmisión de conocimientos, tiene que ver con su conversión útil. Una vez desaparecidas las tertulias, los espacios sociales de discusión, el conocimiento (la sabiduría) es inútil y, por tanto, se devalúa en este mercado de cosas representado por los seres. Sólo al verbalizar el conocimiento, este cobra utilidad. Si no se comparte, pierde interés adquirirlo. "No sabemos lo que necesitamos saber hasta que hacemos las preguntas correctas, y sólo podemos identificar las preguntas correctas sometiendo nuestras ideas sobre el mundo al test de la controversia pública". Lash, sin decirlo, también cree que el ser humano necesita de una comunidad, de un entorno, de una maloka, para ser verdaderamente humano, para conocer.

Puede ser también que la sabiduría esté negada a los seres humanos por la pretensión de ser dioses, ese intento renacentista de imponer las leyes del hombre que los mayas quiché abortan de un plumazo con uno de sus mitos de origen: "Creados por los Espíritus del Cielo los primeros cuatro hombres, éstos hablaron, conversaron, vieron, oyeron, caminaron, palparon y manipularon las cosas. Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam fueron sus nombres. Eran bondadosos, bellos y sabios. Con su visión podían contemplar y conocer todo lo que existía en la tierra; cuando miraban el mundo veían todo lo

que existe en él; su pensamiento iba más allá de los árboles, la piedra, los lagos, mares, montes y valles.

En verdad eran dignos de ser amados por los Creadores, que los enviaron a recorrer la tierra, a conocer el mundo. Al regresar, exclamaron los hombres: 'Verdaderamente dos veces gracias, ¡tres veces gracias! Nacimos, tuvimos una boca, una cara; hablamos, oímos, meditamos, nos movemos. Podemos conocer lo que está cerca, lo que está lejos; vemos lo grande y lo pequeño en el cielo o la tierra. Gracias damos a vosotros, que nos habéis creado'.

Pero los Espíritus del Cielo y los Espíritus de la Tierra no escucharon esto con agrado. 'No está bien lo que dicen nuestras criaturas. Conocen todo lo que hay en los cuatro ángulos de la tierra y el cielo. ¿Permitiremos que sean como dioses? ¿Qué se igualen a aquellos que los han creado, a aquellos cuya ciencia se extiende a lo lejos, a aquellos que todo lo ven?'. Deliberaron en consejo y dictaminaron: 'Que sus miradas no alcancen sino a poca distancia. ¡Que no vean sino un fragmento, una parte de la faz de la tierra!'.

Entonces fueron endurecidos sus ojos, su visión fue velada como un espejo empañado por el aliento, y sólo pudieron percibir con claridad lo cercano, lo próximo. De este modo perdieron la sabiduría los cuatro primeros hombres".

Verde alma

Voy en busca de la palabra de Víctor, que no sé si es sabia, pero sí necesaria. Lo encuentro finalmente en esa pequeña cabaña de Tabio. Sólo, en un desorden que le importa poco. Con cara de recién amanecido pero con cuatro o cinco horas de actividad ahorra-

das, me parece que Víctor es el único hombre sobre la tierra y, de hecho, me molesta la amable interrupción de una de sus anfitrionas que nos ofrece aguapanela y unas "galleticas" (la dulce debilidad del cacique). Mientras raspa el ambil y pasea la coca de un moflete al otro, yo puedo ver el río Igara-Paraná en sus ojos; puedo ver a su mujer sacando casabe de la yuca brava en ese ritual indígena para aprender que hasta el veneno más nocivo puedo convertirse en beneficio sólido (puede aplicarse al sistema carcelario, a las relaciones humanas o a nuestra propia sombra); veo reflejada su maloca y a su gente desganada de ser su gente y buscando el verde sagrado de la coca en la multicolor pantalla de televisión. Entiendo que Víctor no puede dejarlos en el mapa porque, aunque está aquí, a muchos kilómetros, su alma es verde como el Amazonas, verde como La Chorrera, verde como el mambe, la coca, verde como la palabra, verde como sus dientes y su voz de polvos verdes cuando habla al mismo tiempo que mastica el espíritu verde del mambe.

Sus ojos son cafés como el ambil, como las miles de pepitas color café que guarda la semilla del tabaco que, después de tres días llenos de ritual, se convierte en ambil. Su voz es suave pero contundente. Su castellano, obligación impuesta y ahora práctica para la labor que está realizando.

Las preocupaciones de Víctor parecen no ser trascendentales. En los primeros encuentros previos a este de Tabio, Víctor me ha utilizado de taxista para enviar una encomienda a su comunidad; he hecho de telefonista para lograrle cupo en una avioneta para que, dentro de unas semanas, pueda volver a su maloka y preparar el gran baile ritual del año; lo he llevado a visitar a unos familiares alojados en la indiferentemen-

te inmensa Bogotá, y, hoy, cuando creo que pasamos a mis intereses, he tenido que gestionar con su hijo la conexión a Direct TV que estaban a punto de cortarle por falta de pago en una comunidad cercana al Caguán.

Luego pienso lo fácil que es mitificar a un personaje y eliminar de su biografía las necesidades cotidianas, la fisiología de la rutina. Víctor es un ser humano que respira por otros 92 seres humanos y que trata de hablar con los que han doblegado a su pueblo por siglos para decirnos que llegó el momento de sentarnos juntos, de escucharnos. La única diferencia entre Víctor y yo es su forma de entender el mundo, su cosmovisión, que es la de su pueblo. Isaías vuelve a darme una clave para entender y dice: "Todo esto es vivencial –refiriéndose a su manera de aprender–, es vivido. La salud es vivida, todas las cosas son vividas. No expongamos en el aula, ahí en cuatro paredes encerrados, no. Toda la vida del ser humano es vivida, está en la práctica. Como decía el anciano: 'mire como hago, escuche bien como hablo'. En el mambeadero uno aprende a escuchar, uno aprende es a oír".

Víctor cree que el occidental tiene atrofiado el sentido de la escucha. Algo nos pasa que él no comprende. "Es raro, nosotros que somos culturas ancestrales tenemos la palabra nueva siempre y ustedes, que son nuevos, tienen la palabra vieja". Desde la mirada de este cacique, los occidentales desperdiciamos el caudal de sabiduría de nuestros propios ancestros, cuando, según él, "desde que aprenda una persona nueva, la palabra es siempre nueva, no como en los libros". La escuela es un lugar donde "el conocimiento se arruma como discos antiguos", un lugar donde se enseña, fundamentalmente, el precio del éxito, no el valor de la búsqueda. Se mantiene pues, lo que dijo el primer indígena co-

lombiano que quiso dejar un ideario propio. Quintín Lame ya dijo que los libros de los blancos no sirven como única fuente de saber: "se han envejecido (…) sin aprender a pensar".

En definitiva, se trata de un excesivo apego a la razón, de una desconfianza patológica del occidental a todo lo mutante. De algún modo, la paranoia de los indígenas con las leyes naturales –a las que se aferran como para no perder el sur–, se reproduce en los occidentales con las leyes de la razón –la obsesión por llegar a paradigmas científicos inamovibles, a verdades absolutas que, a fin de cuentas, son sólo absolutas hasta que otro científico avanza en el camino del conocimiento y demuestra que hay otra hipótesis más sólida, más absoluta–.

También tiene que ver con un aprendizaje, el occidental, que transmite paradigmas sin potenciar lo que Estanislao Zuleta llamaba el "trabajo del pensamiento". Zuleta, al igual que Víctor, criticaba la escuela y la esclavitud del aprendizaje, pero desde una perspectiva de la búsqueda de la libertad, de la "búsqueda del descoyuntamiento crítico de las nociones, los valores y los prejuicios (…)". "Así, una educación que transmite el saber en el mismo proceso con que refuerza las resistencias al pensamiento, produce uno de los logros más nefastos de nuestra civilización: el experto o científico que hacen aportes y que, fuera del campo de su especialidad, son las ovejas más mansas del rebaño, se atienen a las ideas y valores más dominantes y conservas incontaminadas por su saber las más extravagantes creencias con tal que sean lo suficientemente tradicionales y colectivas como para que no les planteen problemas con su medio".

Los indígenas no creen en la razón como único asidero para subsistir, para progresar. En su discurso, el pasado es presente necesario que construye el futuro anunciado. Lo terrenal necesita de lo espiritual, aunque la tierra sea su única referencia cierta. Para un Uitoto, como para la mayoría de los indígenas americanos, nada es posible sin la fuerza de un creador, de un padre de origen que dictó unas leyes naturales y un conocimiento que se conserva gracias a la palabra amanecida que se divulga a través de los caciques y de los sabedores. Víctor cree que los occidentales tratamos de solucionar todo entre seres humanos y nos falta la energía de ese creador. "El problema es que sólo sienten la fuerza terrestre. Nadie con la fuerza terrestre hace, sino con la fuerza divina. Toca aprender desde un principio. Nadie nació sabio en este mundo. Nosotros aprendemos a través de otro compañero y lo que sale por su boca no es él, es la palabra divina. Muchas veces miramos los defectos de esa persona… no hay que mirar porque son iguales a nosotros, son humanos los que nos enseñan. No mirar, escuchar".

Nos tocaría pues, volver a escuchar y a confiar. Ese valor se ha perdido, igual que se ha diluido la necesidad social de ser reconocido, no para recibir la palmadita en la espalda, sino para comprobar que nuestro esfuerzo, que la tarea de descoyuntar nuestro pensamiento sí ha valido la pena.

Considero que ambas cosas –escuchar y confiar- tienen mucho que ver. Uno escucha cuando confía en la honestidad intelectual y moral de su interlocutor. Cuando, aunque no se esté de acuerdo, incluso pensando que el que habla defiende planteamientos descabellados, siente que hay corazón, que hay tripas comprometidas en el discurso.

María Zambrano, esa mujer que encontró en la palabra el poder que puede alimentar al cosmos, la que nos salvó al decirnos que no hay desdicha para "aquel hombre que puede contarse su propia historia", habría encontrado un filón de pensamiento si el concepto de 'palabra amanecida' hubiera caído en su mesa. "Forzoso es aceptar que al mirar a este último período lo encontraremos lleno de ciencia y conocimiento puro. Pero pobre, inmensamente pobre, de todas las formas activas, actuantes del conocimiento. Y entendemos como activas las que nacen del anhelo de penetrar en el corazón humano. Las que se encargan de difundir ideas fundamentales para hacerlas servir como motivos de conducta en la vida diaria del hombre vulgar que no es ni pretende ser filósofo ni sabio. Formas que no descubren ni inquieren, sino que transforman lo inquirido y descubierto en 'ideas vigentes'. Es decir, que al final Zambrano habla de conocimiento amanecido, puesto en práctica, vigente, pertinente, necesario, humano, soñado, completo, parte razón, parte emoción, parte humanismo, parte espiritualidad –diría Zambrano religiosidad–.

Víctor ve clara la necesidad de Dios para que el hombre sea completo. Y aunque yo no esté de acuerdo, ni seguro de no estarlo, Víctor habla con tripas, espíritu y alma –"las almas respiran en la armonía, respiran en el ritmo", escribiría Zambrano–, y por tanto me alimenta: "Usted sólo con sus creencias de la tierra no puede dominar nada. Usted tiene que corporarse como creador. Ese poder, ese espíritu, ese amor ya nos lo dio a nosotros. Somos nerviosos porque somos de carne y hueso, y ahí no está el poder. Nosotros –a través del mambe– pedimos ese poder, ese espíritu para uno romper el nervio, ese miedo, por eso es que

yo digo que uno debe saber entrar y salir. Si usted no sabe salir, entró y ahí queda encantado y ¿quién le va a sacar de esa conexión?".

Salir es tan importante como entrar y, en nuestra búsqueda, los occidentales somos especialistas en entrar, pero no siempre vemos las señales de Exit bien claras. Nos enredamos en relaciones que no sabemos dejar, viajamos a lomos de drogas que no sabemos descabalgar, entramos en la espiral de la ambición sin saber cuando parar la rueda. Cuando no encontramos la manera de salir, llega la enfermedad, la depresión. Mi madre siempre dijo que la depresión existen desde que alguien nos contó que la tristeza era una enfermedad. Antes, según su teoría, a eso (a la depresión) le llamaban tristeza y era tan normal como arrancarse los pelos de la nariz. Demasiado sencillo, aunque con un punto de razón. Víctor cree que eso que los occidentales llamamos depresión es un tipo de 'enredo'. Demasiado sencillo, pero con otro punto de razón.

"Eso ocurre que uno está enredado –dice Víctor–. Piensa muchas cosas que no puede lograr, que no puede salir de ese abismo. Ahí hay que deshacer el camino, pensar para qué vino al mundo, qué herramientas le faltan, dónde se quedó enredado y quién sabe desenredarlo, quién le puede ayudar a quitar esa basura, quién le va a dar la mano ahora que está metido ahí, quién le va a sacar de esa palizada, quién lo va a limpiar. Y el único que tiene ese machete filo, esa escoba de barrer, ese tractor para tumbar muro ese es el creador. De nuevo es poca la fuerza terrestre, hace falta la fuerza divina. Poner la mano en el pecho, decir perdóneme los errores, cámbieme este corazón de piedra por un corazón de carne. Y es uno mismo el que tiene que cambiar de corazón porque el sicólogo igual que

uno es humano. El médico ayuda en una parte, pero en lo espiritual no puede".

Interpreto la necesidad del corazón de carne, de volver a mirar las emociones y lo espiritual. Igual que las fórmulas no sirven a la hora de vivir, la razón no puede ser el único argumento para resolver nuestros problemas. El chileno Humberto Maturana, de una manera muy intelectualizada, reafirma esta necesidad: "Al no aceptar, al no respetar nuestro emocionar como el fundamento de nuestro razonar, vivimos confundiendo razones con motivos y creando, en el fondo sin desearlo, un mundo mentiroso sobre nuestro emocionar y nuestro razonar basado en la desconfianza y el control. Al vivir así, inconscientemente generamos mundos cotidianos llenos de tecnología, pero sin sabiduría, y en el fondo nos damos cuenta de que sufrimos con ello porque hay aspectos de nuestros seres humanos que vivimos en continuo conflicto y desarmonía". ¿Será que entre todos estamos pidiendo a gritos que se desengavete el pensamiento mágico?, ¿será que el triunfo por knockout del pensamiento científico no nos permite juguetear con nuestra parte más mágica?, ¿tenía razón el pedagogo de la liberación Paulo Freire al decir que el pensamiento mágico es contrapuesto al pensamiento crítico?, ¿cómo humanos, no somos fronterizos y contradictorios por muy racionales que nos autodiagnostiquemos?

No sé si Víctor tiene razón, dudo de sus leyes naturales simplificadoras, pero seguro que tiene armonía. Su autoestima, su seguridad viene de la tranquilidad de tener un antes, una comunidad y una historia que lo respalda, lo que él llama su Ley de Origen. Es agua que empuja agua, historia que genera historia.

Invitado por una fundación empeñada en la necesidad del contacto de los mestizos con los indígenas, Víctor entra un día en el salón de actos de una elegante fundación iberoamericana con sede en Bogotá. Como se ha quitado la cachucha está casi transformado. Un saco algo adelgazado completa el día de disfraz occidental. En los asientos se mezclan progresistas de mochila, intelectuales de anteojos, algunos desprogramados y muchos organizadores. El viejo habla en lengua Uitoto y es traducido con calma por el sabedor. Los largos discursos de Víctor son reducidos o estirados por Isaías y uno tiene la sensación de que se está perdiendo algo.

Al terminar, los organizadores están orgullosos, como si la palabra amanecida la hubieran parido ellos, algunos de los mestizos se fustigan en silencio por desconocer el patrimonio cultural que hay frente a sus narices y otros esperan para saludar al cacique. Pero no hay diálogo. Pienso en el fracaso de la tarea que emprendió Víctor. Lo indígena queda reducido a lo anecdótico, a lo curioso, a lo "bonito".

Él, mientras, aprende más que uno. "Mi papá me decía: 'Hijo, cuando usted va a andar por el mundo, no vaya a rechazar la lengua, usos y costumbres de otro territorio, de otra nación, porque es lo mismo, usted puede orar en su lengua materna, el creador lo escucha'. Y yo no lo creía. Finalmente, ahora que estoy caminando por el mundo me doy cuenta de que es así. Cada nación tiene sus usos y costumbres. Hay quien cree en el sol, en la luna, en las piedras, en el agua… y lo hace con su lengua, con sus costumbres. Las lenguas son diferentes, pero el mensaje es el mismo, la creencia es una sola. Allí yo respeto esas ceremonias

que hacen otros con sus lenguas, con sus danzas, con sus costumbres".

- ¿Y los que no creen en nada?
- Los que no creen en nada... pues déjelos, usted tampoco va a sufrir. Toca respetar. Tenga en cuenta que hay muchas formas de hablar, nosotros lo que buscamos es la esencia de la palabra.

Hablar para encontrar la esencia, pero sabiendo que el otro es respetable. La tolerancia no es una categoría que yo alabe, pues se trata, al final del juego semántico, de aguantar al otro. Pero el respeto siempre me conmueve, logra emocionarme cuando siento o percibo un acto real de respeto. Las ideas, desde mi punto de vista, son criticables, rebatibles. En el caso de las creencias, no hay mucho que discutir: lo que nace de un acto de fe ciega no permite medias tintas, o te lo crees o no. Así que me siento en la tranquilidad de criticar el pensamiento –racional o mágico- de cualquier ser humano que me rodee. El respeto llega cuando hablamos de la persona y no de sus ideas. Y esa pequeña sutileza provoca una gran diferencia en la actitud. Los que te toleran, en el fondo, te están perdonando la vida. Los que te respetan pueden ser realmente crueles al hablar de tu forma de pensar.

Víctor no respeta nuestro racionalismo. Le parece que estamos desconectados de la fuente de la vida, pero nos respeta. "Si usted no respeta, usted mismo pierde la vida porque no sabe respetar. Nosotros decimos respetar, porque uno primero tiene que reconocer para qué vino en el mundo, si no respetamos nos lleva la muerte por culpa de nosotros mismos". Y el respeto, en un giro sorprendente para mi, es rela-

cionado por los Uitotos con la libertad. "La libertad es el respeto. Un hombre libre es el que ama, es humilde, es obediente, respeta. Ese anda fresco". Libre sí, pero con los sentidos afilados: "Usted primero tiene que sentir de su hermano, ver cómo vive el otro. Oler lo que huele en el mundo. Escuchar a los que sufren en el mundo y pensar. Usted no puede hacer sólo desde usted mismo, usted debe escuchar a todos, ver a todos, saber lo que pasa en el mundo...".

Dejar a Víctor en el recuerdo es alojarlo en la vida. Un paso más en la escuela del mundo real, una posibilidad de reconciliarnos con el otro, un entender, si eso es posible, que la visión occidental es solo una visión. Una más, aunque la de más poder.

La colonia 'satelital'

Encontronazo con la colonia contemporánea y sus servidumbres

Nada es como debería ser en Guayana Francesa. Es francesa, pero no es Francia. Es Guayana pero todos los símbolos lo niegan. Es un lugar donde se presume de alta tecnología para poner satélites y cohetes espaciales más allá de nuestra imaginación, pero es tarea milagrosa plantarse en el pueblo de al lado porque casi no hay carreteras ni transporte público. El 35% de la población está en el desempleo absoluto pero los precios son de la Ile-de-France.

Por debajo de la epidermis de normalidad, la denominada 'oficialmente' como Guayana Francesa es un lugar, básicamente, de contradicciones coloniales. Es un destino privilegiado para los nuevos 'colonos' franceses, que vienen a trabajar por unos años a la administración gubernamental o a la Central Espacial Guayanesa (que en realidad es europea o rusa, pero no guayanesa) con magníficas condiciones económicas. También es la única colonia continental extranjera en Sudamérica, en la que viven afrodescendientes o asiáticos en un sopor alimentado por la política de ayudas de París y por la imposible quimera de ser europeos.

"Yo no sé si soy francés o guayanés. No sé si tengo los derechos de los primeros o si soy un ciuda-

dano de segunda". Armand Actillf habla con sarcasmo. Lleva puesta una camiseta de las "Brigadas contra la Negrofobia" y en ningún momento se quita las gafas de sol, a pesar de la penumbra en la que hablamos en la pequeña oficina del Movimiento para la Descolonización y Emancipación Social (MDES).

Esta es la resistencia. No hay mucho más. Sólo el sindicato de la Unión de Trabajadores Guayaneses (UTG), un movimiento de extrema izquierda que comparte los deseos soberanistas del MDES. En Guayana Francesa no hay más organizaciones de la sociedad civil que tengan una mirada política sobre la realidad. Tampoco hay organizaciones de derechos humanos.

Armand dice que esto es una colonia. "Una colonia racista", matiza. "Hay segregación, todos los jefes son blancos, todos los buenos trabajos son para los blancos". Lo cierto es que sólo hay que recorrer el país para confirmar la afirmación. Los gendarmes son blancos, los funcionarios son blancos, los dueños de hoteles son blancos, los oficiales del ejército francés son blancos... Blanco por todos lados cuando ese color no identifica ni el 5% de la población. Los inmigrantes latinoamericanos que rondan la Plaza de las Palmeras también opinan que este es un lugar racista, aunque la mayoría de la población sea afrodescendiente.

Maurice Pindard, el fundador y aún presidente del MDES, lo explica con calma. Tiene el tono del maestro de escuela que es y la calma que precisan las tozudas causas de la historia. "Francia aplica acá una política sistemática desde la abolición de la esclavitud (1848) que se apoya en tres pilares: asimilación, asistencialismo y división".

La asimilación es cultural. El 70% de los profesores de la enseñanza primaria y secundaria en Guayana Francesa vienen de la metrópoli e imponen un filtro europeo que niega la evidencia de la historia. La televisión es la producida en Francia, los periodistas locales en su inmensa mayoría son blancos... El mensaje es claros: ustedes son franceses (aunque la realidad y la negación selectiva de derechos lo contradigan).

El asistencialismo se comprueba con facilidad en las oficinas de Le Poste (Correos). Allá hay colas casi permanentes de estos 'franceses' de segunda que necesitan los subsidios para subsistir. En esta fila no hay blancos. Por supuesto. "Esa plata los inmoviliza, prefieren no trabajar. Creo que eso también los atonta, los vuelve dependientes". Desire es de República Dominicana y ha vivido en Guayana por años, como miles de sus compatriotas, brasileños, y peruanos que suponen ya algo más del 10% de la población. Esta migración llega atraída por los salarios en euros y por la posibilidad, remota, de conseguir con el tiempo el pasaporte francés. Beatrice, una bretona que está temporalmente en Kourou porque su marido, militar, está destinado acá, asegura que "la gente de Guayana no quiere trabajar". Pero después de profundizar en su argumento confiesa que no le gusta este lugar. "Hay demasiadas taras de la historia".

Las contradicciones, como siempre, son un poco más complicadas. Maurice insiste en que la política asistencialista no es casual y que tiene un efecto favorable a París, que busca la división entre la población local. "Hace 10 años la gente estaba harta de Francia y quería cambiar las cosas". Después de una serie de protestas en la colonias, Francia anunció un

referéndum autonómico para enero de 2010. Antes preparó el camino.

"La campaña del No era la del miedo: si votan que Sí a la autonomía, entonces se acaban las ayudas", recuerda Andrè, otro miembro del MDES. Resultado: el 69,8% de los 67 000 ciudadanos habilitados para votar (de una población de 250 000) dijeron No a un cambio de estatus que tampoco les daba la independencia respecto a Francia pero sí una mayor autonomía.

El dinero llega y pasa por Guayana Francesa, pero no se reparte. Un comerciante peruano cuenta con fascinación cómo aquí hay más BMW o Mercedes por habitante que en ningún lugar de América. Otro latinoamericano criollo opina que mejor tener un poder colonial que una independencia corrupta. "La mentalidad es así. Creo que ninguno podemos explicar los estragos que dejó la esclavitud en nosotros. El tráfico de esclavos acababa con el ser humano y aún no lo hemos podido reconstruir", concluye Maurice.

El MDES calcula el número de sus activistas en 300, una base pequeña pero que debe ser la semilla para conseguir que, algún día, el Comité de Descolonización de la ONU reconozca a Guayana Francesa como un territorio "no autónomo" y para concienciar a la población. "Será un trabajo a largo plazo, nada vamos a conseguir mañana", se resigna Maurice Pindard, aunque cuenta con cierta alegría como hace unos días, con la ayuda del Movimiento Internacional por la Reparación (afrodescendientes), entregaron las primeras cédulas de identidad de Guayana Francesa a 150 personas. Un acto simbólico y, por tanto, importante, en un territorio donde está prohibida la propia bandera. Sólo en la sede del Consejo General

hay una y es porque el presidente es un viejo socialista que simpatiza con la necesidad de una identidad propia, aunque sigue el patrón del Partido Socialista francés: una mirada aún colonial sobre los territorios de ultramar.

La favela de Francia

La escenificación más evidente de este estado de cosas no se encuentra en Cayena, la capital, sino en Kourou, una ciudad al servicio del Centro Espacial. Aunque no es exacto hablar de ciudad. Es, más bien, un enclave donde viven los empleados del Centro, con varias bases militares, incluida una de la Legión Francesa, y donde el resto de pobladores sobrevive.

Los indígenas (los amerindios, como los denominan los franceses) tiene acá una presencia exótica, en la llamada Villa Indígena, unas cuantas casas frente al mar. Su líder no está presente, pero cuentan los que allá arreglan un tejado bajo el sol infernal que para Francia "son anecdóticos". No llegan al 8% de la población y la mayoría vive en ríos y montañas fronterizas con Brasil o con Surinam. Coinciden con el MDES en que los funcionarios coloniales juegan a la división, el tercer factor que señalaba Maurice Pindard. Cimarrones, criollos, indígenas y asiáticos van cada uno por su cuenta y las leyes particulares de la colonia juegan en esa línea. Por ejemplo, si un guayanés quiere visitar alguna población indígena debe pedir autorización al prefecto.

Denis, un emigrante francés que lleva 30 años en estas tierras pero "escondido" en la selva, mira con desidia este enredo. "No le dé más vueltas, esta es la favela de Francia. Lo que le importa a París son los

euros del Ariane y el Soyuz (los modelos espaciales de la Unión Europea y de Rusia) y los locales pues a mirar, los tienen pensando sólo en la religión, en comer y en follar".

A mirar o a emigrar. La Universidad de Guayana Francesa es una broma de mal gusto y los buenos estudiantes van a la metrópoli. No suelen volver. Por eso en el MDES hablan de "genocidio por sustitución". Maurice lo explica así: "Nuestros jóvenes, si son buenos estudiantes, sueñan con irse y se quedan en Francia porque acá no tiene oportunidades, pero los franceses vienen acá porque los buenos empleos son para ellos. Se está cumpliendo el viejo sueño francés de blanquear Guayana".

En realidad parece que la historia sí es circular. Francia nunca prestó atención a este territorio inhóspito hasta que perdió la Guerra de los 7 años y, con ella, Canadá, Louisiana e India. Entonces se vio obligada a mirar a las Antillas y a Guayana como zona de aprovisionamiento de éstas. Luego perdió interés y se redujo a ser una provincia-cárcel con Saint Laurent-du-Maroní y las Islas de la Salvación como epicentro de un tráfico de presos que llegó a sumar los 80 000 (que se hizo popular gracias al poco confiable libro Papillon). Pero las coordenadas de Guayana Francesa, tan cercanas al Ecuador, la hacían ideal para lanzar satélites, así que Francia volvió a tomar interés y en esforzarse en mantener la colonialidad en su sitio: cualquier devaneo independentista pondría en peligro la joya de la República.

¿Quién mató a nuestro ankoré?

Encuentro con el aprendiz de jaibaná Jaime Jumí en el Chocó colombiano.

La televisión de Jaime Jumí es inmensa. La pantalla mide unos tres metros por un metro y medio. A través de ella, Jaime puede ver el mundo que en parte ha perdido y mostrarle a sus hijos de dónde proceden. En la familia Jumí, de algún modo, están obsesionados con esta inmensa pantalla de plasma verdoso que sólo sintoniza un canal. La mantienen prendida 24 horas al día y suelen comer frente a ella. Los hombres forman un semicírculo respetuoso en sillas de plástico de diferentes colores. Los pies descalzos, pantalones cortos de tantos colores como las sillas, torsos desnudos, imberbes, piel tierra, ojos tierra. Las mujeres se mantienen a una prudente distancia, sentadas sobre las tablas de madera que forman el piso levitante del tambo familiar. La madre es el centro geodésico de este grupo, presente por en cima de las jerarquías. Junto a ellas, los más pequeños apuran con el tenedor que forman los dedos la pequeña ración de huevo con plátano frito.

Todos miran a la pantalla como si la programación fuera siempre interesante. Gracias a ella pueden seguir distinguiendo los centenares de tonalida-

des verdes de la selva, imaginan a los jai jugueteando o provocando enfermedades aquí y allá, recuerdan la infancia feliz junto al río Tolo y afinan el oído para que los sonidos de las aves marquen el ritmo del tiempo interrumpido hace siglos.

La televisión de los Jumí es un roto en la pared curvada de su tambo (vivienda construida sobre pilares de madera) y cuando llega el extraño todos saludan sin quitar la vista, sucesivamente, del plato donde se dispersa el huevo revuelto y de la inmensa ventana que contrasta con la ausencia de similares en el resto de la casa y con la puerta autista que existe sólo para pasar a través de ella. Pienso en mi hermana menor y en la ventana que siempre ha llevado consigo a todas partes, una especie de ventana portátil que convirtió sus ojos en espejo del mundo que siempre conoció de manera glotona e inteligente. Cuánto aprendí de su mirada, qué poco le he contado sobre su influencia. Ella sabe, como todo el que tiene el privilegio de portar la ventana de la curiosidad. ¿Por qué se habrá colado mi hermana en esta historia?

Un indígena emberá (una de las 100 etnias indígenas salpicada en la actual Colombia) en la ciudad es como un bombero en una piscina olímpica: nada que hacer. La naturaleza es su alimento, su origen y lo que da sentido a sus vidas. La naturaleza empieza a doscientos metros de la casa de Jumí, donde el sonido de la ciudad se apaga en el colchón de labia.

Para llegar acá, el desvencijado taxi ha recorrido cinco barrios de Quibdó, pasando del centro repleto de edificaciones de un cemento humedecido hasta perder su esencia, a unas aglomeraciones de casas de madera que repletan los cerros suaves que rodean la ciudad. El taxista ha pasado por encima de

1 500 baches con tal naturalidad y mutismo que se hace evidente la costumbre. Cuando el coche se acerca a la casa de los Jumí, la neumonía terminal del motor es silenciada por los *picós*, los elefantiásicos equipos de sonido que se agolpan sin norma ni sentido en los barrios más empobrecidos habitados por los afrocolombianos olvidados en esta esquina del universo.

Bostezo sin parar porque, de hecho, la noche estuvo marcada por un *picó*. Los vecinos del lugar donde trataba de dormir, a pesar del calor y gracias a los tragos de ron comprometidos y compartidos con dos buenos amigos, habían empezado su silenciosa fiesta a las siete de la tarde del sábado y hoy, domingo, a las siete de la mañana seguían igual: sentados uno al lado de otro, sin hablar, con unos altavoces más grandes que ellos, a menos de 20 centímetros de los anestesiados cuerpos, transpirando aguardiente y gastando así las pocas horas de amnesia que pueden permitirse cada semana. La música rascante de los *picós* siempre me ha inquietado. Nunca he sabido si los chocoanos la escuchan para alegrarse o para entristecerse. Quizá es a mí a quien le produce una inmensa tristeza no digerida. Es mi problema, no el de ellos.

El sonido de dientes afilados del *picó* me hace aterrizar de sopetón en el sentido de mi viaje de dudas y me doy cuenta de que hemos llegado al destino. Los parlantes están pegados a la casa de Jaime Jumí, el aprendiz de jaibaná que ha accedido a hablar con este blanco porque, por una vez, el tema de conversación no son las costumbres indígenas. No se trata de hacer una radiografía antropológica-etnográfica sobre su etnia, ni sobre su familia, ni sobre sus mitos, ni sobre sus cantos, ni sobre sus jai. El blanco es el blanco por fin. El juego consiste en cambiar los papeles, en que, al menos

por esta vez, Jaime sea el antropólogo y el intruso un representante de la etnia a escrutar: la occidental.

El reto de los *jai*

Los jaibanás son chamanes, pero no corresponden al imaginario occidental de lo que es un chamán. No son designados por ninguna entidad supranatural, no son los jefes de la comunidad, no son médicos, no son yerbateros. Puede ser todo esto o una sola cosa a la vez o ninguna de ellas. Extrañamente, el jaibaná lo es porque lo quiere ser. Es posible que el jaibaná sepa que lo es por revelación, pero son los casos más escasos. Normalmente, como en el caso de Jaime, se trata de una decisión personal. Este paso llega después de un proceso difícil y doloroso en el que las amenazas de los jai (que una traducción simplificada los llamaría espíritus) obligan a la víctima a convertirse en jaibaná para tener una familia de jai bajo su control, con los que se comunica y que pueden defenderlo de los jai que lo retan.

Jaime ha llegado a este punto por una convicción que va más allá de lo espiritual. Intentó ayudar a su amenazado y disperso pueblo desde los movimientos sociales, después desde la política y, tras comprobar las amenazas de una y otra vía (nada espirituales por cierto), consideró que la mejor manera era aprender este rol social en vías de extinción debido a las décadas de 'blanqueo' que sufrieron los indígenas en los internados católicos en los que estudiaban.

"La única herencia que yo puedo dejar a mis hijos es el conocimiento", me explica Jaime. "No queda plata (dinero), ya no queda oro, se lo llevaron los españoles hace mucho tiempo. Nosotros, como seres humanos, a veces perdemos la visión de lo que vale

nuestra cultura. Muchos compañeros le dieron valor a lo de los blancos y no pusieron cuidado a lo de ellos". Por eso, el aprendiz de jaibaná ahora aprende con diferentes maestros. Después de largas jornadas de preparación, cada maestro logra relacionar al alumno con una familia de jai, se los entrega y le enseña a controlarlos en defensa de 'familiares' adversos.

Cuando el proceso avanza, el maestro entrega un bastón a su pupilo y cumple el rito: "Le entrego dos jai de paisa (blanco), sirve para defenderse de jai de animal bravo, lo enlaza de lejos; le doy flores de cuatro clases: azul, rojo, blanco y amarillo, de a dos cada una para curar la 'tontina'; le doy dos jai carro (coche) para defenderse uno mismo, cuando lo van a atacar, se monta y se va; y dos jai de avión para lo mismo. Dos jai de cimarrón, esos son como emberá que lo enseñan a mandar cuchillo y a atajarlo; dos jai de mar, si lo atacan lo inunda todo y obliga a salir, en ese mar vienen dos jai bufeo y dos jai tiburón, ahí lo defienden. También le doy para chupar agua mala y dos jai de montaña que sirven cuando los otros familiares no pueden coger".

Jaime viaja por el Atrato en busca de los pocos jaibanás maestros que quedan vivos, lo hace siguiendo la tradición chamanística emberá en la que el viaje en busca de ideas nuevas, de aprendizaje, es fundamental para convertirse en un jaibaná ara (algo así como un chamán fino).

Aprende y lleva un registro de todo, quiere dejarle ese conocimiento por escrito a sus hijos, pero aclara: "Lo que escribamos los indios es para nosotros, no para ustedes. Porque ya ha pasado que cualquiera lo lee y se aprovecha de nuestro conocimiento. Luego dicen que somos nosotros los que decimos una

cantidad de cosas, pero es mentira: lo han cambiado, lo han reescrito. Los blancos no son de fiar cuando tienen nuestro conocimiento".

El proceso que ha vivido Jaime se repite en muchos emberá. Tras organizarse políticamente y reconocer las agresiones culturales que han sufrido, la recuperación del jaibanismo se ha convertido en una necesidad, en un símbolo de identidad. Este relato de José Joaquín Domicó, recogido por Juan José Hoyos y Sandra Turbay, es más que representativo: "(...) Ahí conocí que el indígena tenía su propia espiritualidad, su propio poder, su propio Dios, que nosotros podíamos rezar en nuestra lengua, podíamos hacer ceremonias en nuestra lengua, podíamos pedir los espíritus que necesitáramos en nuestra lengua. Yo me di cuenta de que había estado recibiendo el espíritu de las misioneras, pero reconocí que tenía derecho a recuperar el espíritu mío también.

"Entonces, de ahí para acá, estoy recuperando la espiritualidad propia. Y aunque llevo mucho tiempo con la religión católica, comencé con la otra cultura y encontré en mi camino la espiritualidad que ya tenía adentro. Tenía dos espíritus, el de Jesucristo y el espíritu de Karagabí. Y pensé que nosotros los indígenas podíamos escribir nuestra propia historia y nuestro pensamiento. (...) Entonces ahora yo soy religioso. He recibido la experiencia, la enseñanza de las dos religiones, y ahora puedo recopilarlas en nuestro pasado. Creo que las dos tienen un valor que desconocemos nosotros mismos. Cuando alguien pregunta qué valor tienen, mucha gente dice que no tienen valor. Pero analizando bien, nosotros venimos de edades muy antiguas. De ahí viene la historia del emberá, de miles de años que nosotros resistimos siempre como

emberá: no cambió la lengua, han cambiado las formas de vestir, pero los cabellos, las pestañas, las cejas, siempre son indígenas. Pero, claro, sí han metido mucho mestizaje. Entonces, hay gente que es inteligente pero queda como boba, porque no entiende nada, no sabe cuáles son sus verdaderos padres".

El testimonio de Domicó evidencia de manera contundente la importancia de la identificación del ser humano individual con su comunidad. El mestizaje, que puede ser el mayor valor de la sociedad latinoamericana, se convierte en una amenaza cuando "es metido". Lo multicultural no es tal si hay una cultura que impone, que integra a la / las otras marcando el intercambio y convirtiéndolo en OPA hostil.

Cuando no se quiere saber

Los primeros minutos en el tambo de los Jumí son difíciles. Noto, clavada en mi espalda, la mirada de la esposa del aprendiz de jaibaná, Herlina Cabrera. La de su hija de 10 años y hasta las del niño de 3 años y el nieto gateador. En el teatro de sillas plásticas, donde me han abierto un espacio, el desayuno aún marca el ritmo de una mañana todavía fresca en esta sofocante ciudad que siempre merma mi voluntad a punta de grados y de humedad conforme avanza el día. Cuando no hay más que rascar en el plato, el hijo mayor de Jaime y otro indígena, desaparecen de escena. Quedamos los dos. Si Jaime desconfía de mí, la sensación que yo tengo no es diferente. Para romper el hielo le entrego el regalo que traigo para la familia: una caja de dulces artesanos del departamento colombiano de Santander.

- ¿Y los espejitos?
- ¿Qué espejitos?
- Hombre, con los que nos han engañado siempre- me escupe Jaime con una sonrisa medio esbozada.
- ¿Y el oro?, le respondo sin dar tiempo a la guasa.
- ¿Qué oro?
- ¡Ah no¡ Si no queda oro, me largo…

El sarcasmo mutuo hace que el ambiente se relaje y que podamos mirar juntos el televisor de Jumí. Mi eterna sorpresa por la grandeza de la selva chocoana no sorprende a Jaime, lo que lo inquieta es nuestra incapacidad para escucharla.

"¿Por qué será que los blancos o los mestizos no han podido entender las cuestiones de la naturaleza? La están acabando irracionalmente. Con las maderas que se encuentran, con las minas, con todo están acabando. Cómo será que están acabando con todo y, más tarde, cómo quedará esto. No va a haber animales en el monte, no habrá aves, ni peces, y al no haber esos animales cómo será la vida de los indígenas, de mis hijos… hasta ahí llegará, la vida se acaba. Hemos hablado mucho de esto con la compañera, con los hijos… Miramos desde aquí desde esta cárcel que es la ciudad.

"(…) Esa parece ser la idea de los blancos, de los mestizos, y son unas ideas como destructivas: tanto acabar con la naturaleza como con el mismo ser humano. Hasta acaban con la misma madre tierra, porque cuando meten la carretera es como mochar (cortar) pedazos de nuestra madre. Nuestra historia dice que estamos hechos de tierra, de madera, de una palma que se llama Memé, y de un palo que se llama Chanú, de allá venimos nosotros. De eso hizo nuestro

Dios a los indígenas. Todos eso que se ve alrededor son nuestros hermanos. Todo lo que usted ve alrededor tiene un espíritu. Lo que pasa es que los blancos no saben comunicarse con eso".

"No lo hacen, en parte porque no quieren saber, porque nosotros los indígenas se lo hemos dicho desde que vinieron las primeras lanchas con españoles.... Les venimos diciendo qué significa la brisa, porque esas hojas suenan así... todo eso se lo hemos dicho desde hace siglos. Entonces es porque no quieren saber. Ellos de pronto piensan que están trabajando para el futuro, pero para nosotros eso no es futuro, eso es acabar el futuro, condenarnos a todos a la muerte del cuerpo y del espíritu".

"Los blancos saben y parece que no saben. Yo creo que es porque no quieren saber. Se tapan los ojos, se tapan los oídos para no saber".

En el caso de los emberá, la simbiosis con la naturaleza es total. Los ríos son el canal de comunicación con el mundo de abajo y una escalera invisible los conecta con el mundo de arriba, el de su Dios. Cuando mueren con alguna deuda vuelven a su comunidad reencarnados en monos o en loros; la mayoría de sus mitos tienen como protagonistas a animales (el aríbada –tigre mojano-, el ddokumá –cerdo de río con una sola fosa nasal–, o soseré –vaca de cuernos azules–); no tienen que responder a la eterna pregunta occidental de '¿para qué vivimos?', porque en su imaginario está clara su misión: cuidar a la madre tierra. Esa misión no tiene nada que ver con las visión bucólico pastoril que tenemos los occidentales de la vida indígena. Tal y como es la naturaleza, bella, jerárquica y violenta, se comporta la cotidianidad indígena y hace de sus comunidades núcleos a veces hostiles a

los seres humanos que exigen libertad o no se conforman con las explicaciones espirituales que simplifican y aplanan todos los vértices de la existencia.

La misión, en todo caso, se transmite de padres a hijos tratando de mantener cierto equilibrio cultural necesario para que las comunidades no se desintegren. En medio de esa transmisión 'natural', se encuentra la educación formal occidental, necesaria para los indígenas que, desde hace décadas, son conscientes de que es una de sus ramas para relacionarse y convivir-subsistir con la presencia 'paisa' (blanca).

Los emberá, Jaime especialmente, desconfían de lo que ahora aprenden sus hijos en las escuelas estatales, occidentales. Mi interlocutor siente como un fracaso personal haber enviado a su hijo mayor al colegio. Las palabras de su padre, de su jaibaná particular, rebotan ahora en el hijo de 28 años y los choques culturales son una herida en el orgullo étnico de Jaime. "El estudio es para nosotros una enfermedad. Es malo porque lo que uno aprende ahí es sobre buenos y malos, sobre cómo robar… y eso no es de indios. Yo tengo que explicarle a mis hijos cómo somos nosotros, cómo vivimos los indígenas, para que no vivan como los negros o como los blancos. Ellos se interesan por lo que les digo, pero los hijos mayores… a ellos les dio muy duro el colegio. Para los blancos son muy importantes los cartones (títulos), pero no tienen mucho valor, son sólo como requisitos".

Los títulos se muestran a los ojos del indígena como papel mojado que no avala destrezas. Para un autodidacta, que bebe de la observación y de la asimilación de los saberes de los que le llevan un trecho de ventaja, la formalidad es una camisa de fuerza que castra mentes. Y algo de esto hay en nuestra sociedad,

aunque parezca un tópico. La escuela indígena es la de la pregunta, la escuela occidental la de las respuestas. Me explico. En el proceso de formación de nosotros, los occidentales, las respuestas están escritas antes de que el alumno haga la pregunta. Como dice mi viejo maestro Vicente Romano: "Es probable que los autores de los libros de historia que se leen en las escuelas no supieran lo que escribían. Se han limitado a copiar fielmente lo que durante muchos años aprendieron como alumnos. Y al copiar no se les ocurrió hacer ninguna pregunta. En la escuela no aprendieron a hacer ninguna pregunta. (…) El conocimiento es siempre activo y exige esfuerzo".

Nosotros no conocemos a los autores de las respuestas. Jamás los vemos, jamás podemos cuestionar lo que imparten, ni lo que representan. En la educación indígena, sin embargo, el proceso parte de la pregunta del alumno, que más que un escuchante, es un aprendiz que recoge conocimiento de diversos maestros cotidianos y los tamiza en el embudo del crecimiento personal. Los maestros responden a las preguntas rebuscando en el canasto del conocimiento de la comunidad y adaptan el recorrido de los mitos a las curvas de las inquietudes del aprendiz. Son modelos antagónicos y, por esa razón, puedo entender los recelos de Jaime Jumí.

Vivir con los demás

"Yo los mando a la escuela para que se defiendan, pero también los llevo a la comunidad. Mire usted, si yo le digo lo que pienso pues se lo digo: para nosotros el estudio enferma, la oficina mata y la plata entierra. La plata es la muerte, se lo aseguro. La mayoría de muer-

tes que ha habido, la mayoría de guerras que hay en el mundo son por plata. Si no hay plata, no hay guerra, no hay muerte. A ustedes, los blancos, les gusta tener más y más. No se conforman con lo que tienen. Cuando el oro estaba aquí, se llevaron todo y aún siguen buscando. Ya, como no lo ven con la vista, se inventaron aparatos para buscarlo. Los blancos no tienen conciencia de compartir con la gente, de vivir con los demás".

La ambición se presenta como un jai malo para los occidentales. La ambición no sólo material, que es por la que nos solemos fustigar cuando nos sorprendemos en actitud militante-consumista a las puertas del centro comercial. La ambición de lo que no tenemos, de lo que no sabemos. "Ankoré, Dios para ustedes, dejó a cada cual su territorio y sus conocimientos. A los blancos dejó un territorio, a los negros, otro, a los indígenas, otro. Pero los blancos empiezan a invadir... Se lo explico. Nosotros si no conocemos Bogotá, no nos sentimos mal. Si yo no sé hacer una casa o no la puedo hacer, no me siento triste. Pero el blanco sí. Ellos siempre quieren tener un poder, y para tener ese poder necesitan un montón de plata (dinero) y para conseguir ese montón de plata debe estudiar bastante y tiene que conocer y ahí viene la enfermedad".

La enfermedad de la ambición, de los retos autoimpuestos o impuestos por el entorno hacen que el presente pierda importancia y que el pasado no sea más que la historia de lo que fueron otros y no de lo que seremos nosotros. Muchas de mis búsquedas tienen que ver con mi negativa a aceptar la hoja de ruta que en nuestras sociedades están escritas antes de que aprendamos a escribir. 'Haz una carrera de provecho', 'ten estabilidad', 'forma una buena familia',

'logra un patrimonio', 'asegura el futuro'. Esas frases son martilleadas desde la adolescencia con el cincel de la educación formal y no formal. Suenan sensatas. Es cierto. La sensatez, a veces, es un recurso humano para aplazar la existencia. Nuestra obsesión por la longevidad hace que enfoquemos nuestras carreras, nuestros amores o nuestras inversiones –de tiempo, no monetarias– hacia el futuro. Cuando llega el futuro, pasamos la mayor parte del tiempo añorando el pasado no vivido, recreándonos en las pocas 'experiencias' que nos hicieron sentir la vida con su crudeza y su belleza. Las frases que marcan la vida no dejan de ser huellas grandilocuentes de un estilo de vida que condena la vida a una cámara criogénica.

"Autoritarias, paralizantes, circulares, a veces elípticas, las frases de efecto, también jocosamente llamadas pepitas de oro, son una plaga maligna de las peores que pueden asolar el mundo. Decimos a los confusos, Conócete a ti mismo, como si conocerse a uno mismo no fuese la quinta y más dificultosa operación de las aritméticas humanas, decimos a los abúlicos, Querer es poder, como si las realidades atroces del mundo no se divirtiesen invirtiendo todos los días la posición relativa de los verbos, decimos a los indecisos, empezar por el principio, como si ese principio fuese la punta siempre visible de un hilo mal enrollado del que basta tirar y seguir tirando para llegar a la otra punta, a la del final, y como si entre la primera y la segunda, hubiésemos tenido en las manos un hilo liso y continuo del que no ha sido preciso deshacer nudos ni desenredar marañas, cosa imposible en la vida de los ovillos y, si otra frase de efecto es pertinente, en los ovillos de la vida". Saramago sabía que las frases tienen más peso del que aparentan. Esconden

cargas de profundidad que hacen tambalear al débil si es incapaz de poder queriendo, que paralizan al indeciso si empieza por el final y que tumban en el diván al confuso si le ocurre navegar en sí mismo.

Buscar en la vida sólo la estabilidad y el futuro es renunciar a la sorpresa cotidiana, al riesgo del dolor, al placer del minuto feliz incrustado en las 23 horas y 59 minutos de normalidad. La capacidad de sorpresa queda hipotecada al 2% y este tópico se vuelve tan tópico que parece delito nombrarlo. La alternativa no es pasearse por el campo abrazando árboles, jugándose la vida en cada minuto y amando a todo lo que tenga menos de cuatro patas. No soy tan ingenuo pero, una vez más, la balanza aparece y nos invita a utilizar sus dos bandejas.

La balanza supone saber quién se es e incorporar del otro aquello que ayuda, aquello que enriquece. El equilibrio y el respeto por las otras identidades es un fundamento de la visión de Jumí. Él, que colabora con la Diócesis de Quibdó, que tiene vecinos negros y amigos mestizos, sabe que eso no significa abandonar la esencia. "Yo, por ejemplo, colaboro con los curas, pero no voy allá a cantar cosas raras y a rezar el padre nuestro en mi idioma, no puedo hacer eso. No puedo traer lo de allá a lo mío, ni quiero que el otro haga lo contrario. Cada cual tiene sus formas de andar y sus formas de llegar a Dios, pero sabiendo que no es el único. Que sus formas no son las únicas ni las mejores. Si todos pensáramos así habría mucho respeto, mucho desarrollo.

"¿Cuándo una sola persona va a conocer todas las sabidurías que hay en las gentes de todas las comunidades? En este mundo hay muchas sabidurías y todas son buenas. Es imposible que uno tenga todas.

Hay mucha gente en este mundo y cada cuál piensa bien a su manera. Y por eso hay equilibrio. Nosotros con los waunnan o con los tule (otras etnias indígenas presentes en el Chocó) no tenemos problemas. Eso ocurre porque no se nos ocurre llegar allá cuando están en sus trabajos o en sus rezos a decirles cómo piensa mi ankoré. Llegamos y nos sentamos, y los escuchamos, porque ellos están rogando al ankoré con sus usos y costumbres. Ese es el respeto porque yo los veo como hermanos sabios".

El uso de las palabras por parte de este aprendiz de Jaibaná no es aleatorio. Hablar, para un emberá, tiene el valor de lo que compromete. Pienso en la diferencia tan brutal, tan lacerante, que hay con mis alumnos en la universidad. Cuando hablan, la relatividad se instala en su conciencia sin que entiendan qué es la relatividad, y cuando eligen las palabras que componen su discurso pareciera que las escogen al azar de entre un montón que se agolpan en el cajón desastre de la semántica. "Bueno, usted sabe lo que quería decir", enfatizan cuando no dicen lo que quieren decir. ¿Por qué voy a saber yo lo que quieres decir, si tú eres incapaz de concretar con palabras lo que te dicta tu pensamiento? Una vez más el problema es del que habla.

En varias ocasiones, Jumí insiste en que cuando opina sobre algo es porque ya lleva tiempo pensando al respecto y tiene ideas elaboradas. "No opino si no es así". Me produce cierto frescor pensar que la palabra tiene valor y me pregunto cuántas veces he hablado yo sin materializar la necesaria conexión entre pensamiento y palabra. Las palabras no se las lleva el viento. Mala suerte. La fugacidad de lo oral no es una disculpa para eludir el compromiso de lo dicho, de lo verbalizado. Si la palabra ha perdido valor entre

los occidentales quizá tenga que ver en ello la devaluación paralela de la memoria. Y, probablemente, con la imposición de un relativismo ético que niega la posibilidad de juzgar al otro por lo que dice sino por lo que es en esencia. Claro, que el problema aquí es cómo conocer la esencia del otro si no es a través de su discurso. La imposibilidad de conseguir esto, hace que haya que relativizar el todo y, finalmente, evitar el compromiso con la palabra (espejo del pensamiento).

Mientras todas estas ideas pseudo filosóficas se agolpan en mi cabeza, mi interlocutor sigue sentando cátedra sobre coherencia: "Cuando se dice la palabra hermano no es sólo si somos del mismo padre y de la misma madre. Ni digo hermano por decirlo. Va más allá. Yo si te digo hermano es porque todo lo que tú sientes, yo lo siento; todo lo que tú quieres, yo lo quiero; todo lo que tú respetas, yo lo respeto. Tú quieres vivir, yo también, así que no tengo que hacerte daño porque, si lo hago, me lo estoy haciendo a mí mismo. Mucha gente dice hermano a otro y detrás no hay nada. En este mundo hay mucha diferencia entre lo que se dice y lo que se hace".

La aplastante sencillez del razonamiento me provoca envidia. No hay pecado, no hay culpa, no hay obligación. Simplemente existe una lógica humanista de reconocerse en el otro y, por lo tanto, tratarlo como yo quiero ser tratado. Y esa lógica contradice el imaginario occidental sobre lo primitivo del pensamiento indígena. Como explica la chilena María Eugenia Corbalán, "el pensamiento abstracto es evidente en la racionalidad indígena. Se sustenta en las historias sobre el origen, la forma y las sustancias de las que está hecho el universo. Sobre esos pilares se regulaban las relaciones del individuo y la comunidad con la natu-

raleza. De sus diversas reflexiones sobre el origen del universo, su pensamiento ético: alcanzar el equilibrio entre el hombre y su entorno.

"Para el indígena, la razón de su existencia es buscar y conservar el equilibrio. El equilibrio, como concepto filosófico, es el mayor bien espiritual a obtener. Se puede perder o incluso desaparecer si el hombre no se preocupa de salvaguardarlo. Ligada al equilibrio está la idea de Energía o Espíritu, que siempre se encuentra en movimiento. Aunque en el universo todo es energía que fluye, tiende a desaparecer. La función trascendente y sagrada para los indígenas es lograr que la cantidad de esa energía o espíritu del universo se mantenga constante". La lógica indígena es lógica compleja y su sencillez –como la conclusión de todo razonamiento complejo– es aplicable a todos los ámbitos.

Si el planteamiento lo llevamos a la sociedad, el aprendiz de jaibaná vuelve al mismo principio: el equilibrio cultural. Sólo reconociéndose culturalmente, teniendo una identidad, una sociedad puede respetar a otra. Jaime, aferrado a sus creencias y a su cosmovisión, lo explica desde su ankoré. "Yo diría que de pronto mi ankoré (Dios) es el mismo que el suyo. Sí es el mismo creador, pero cuando crea a los blancos, se forma él blanco. Cuando hace a los negros, se presenta como negro y cuando crea a los indígenas, se ve como indígena. El Ankoré de nosotros cuando anda entre los indígenas es indio, viste con chaquiras, se pinta con jagua. De pronto, si todos entendiéramos que el creador es sólo uno, podríamos entendernos mejor. Pero yo creo que los mestizos no tienen cultura propia: no son indios, no son negros, ni son blancos y no quieren ser mestizos tampoco. Así que es difícil que respeten a las otras culturas. Los indígenas nos

empeñamos en mantener la cultura, porque la cultura es el equilibrio de esta cosmovisión".

Los invisibles en el país de la violencia

Jaime bebe agua y la charla busca a Herminda, que está terminando de tejer unas pulseras con la bandera tricolor de Colombia. Se ríe y explica que esa es la moda "allí en Bogotá" y que hay que adaptarse para poder vender. Aquí, en este tambo perdido en la memoria colectiva del país, la bandera queda ridícula. Los emberá, más identificados con el color de la jagua, sobreviven en medio de un violento conflicto armado que cada día los arrincona más en las cabeceras de los ríos o que los empuja hacia ciudades tan inhóspitas como Quibdó. El Estado les aporta poco y el resto del país ignora que hace ya tiempo que les devolvimos el alma que los sacerdote militares de la conquista le arrebataron por obra y gracia del dios católico de la época.

"Aquí en el país los colombianos, esos mestizos, blanquitos, negritos para la mayoría, para el 80%, el indígena no tiene valor. Hay algunos que sí nos ven como personas. Hay blanquitos que han venido hasta aquí y orientan muchas cositas, hablan bien de los indígenas, traen proyectos buenos, ayudan a los indios, no dejan que nos maltraten. Pero eso no vale porque si usted quiere trabajar a favor de los indígenas no lo dejan, porque estorba al gobierno. Ahora, por ejemplo, como reclamamos nuestros derechos, pues dicen que todos somos guerrilleros. Si uno habla toda la verdad de lo que hacen el ejército o los paramilitares, pues también es guerrillero".

"Nosotros, antes, con los negros teníamos amor, pero con los mestizos y con los blancos colombianos no

hay amor. Y entre ellos tampoco hay. El amor lo entiendo como tener cariño y a la vez hacer el favor, cuidar del otro como cuido de los míos. Entiendo que tú sientes igual que yo". En Jaime se nota el dolor, el resentimiento hacia todo lo que represento. Después del duro escrutinio que hace de la cultura occidental, busco una pregunta remanso, aquella que me haga descansar a mí y buscar a él en el cesto de los agravios en busca de un bálsamo. No hay. Es sincero en su búsqueda de lo positivo de los 'paisas': "Quizá porque tengo como rabia de ver tanta cosa, casi no veo nada positivo en los blancos y mestizos. Cuando meten la carretera de esquina a esquina es para derrumbar la fuerza de nuestras tierras, del territorio, de la naturaleza. Cuando hacen aeropuertos... lo mismo: llega el avión, todo es más caro, todo se daña. Dicen que es para comunicar, pero a nosotros no nos sirve porque para comunicarse en avión hace falta mucha plata. Debe ser para comunicarse ellos. Antes pensaba que el motor fuera borda era bueno, pero luego me di cuenta que tampoco. Nosotros compramos motor fuera borda, pero no podemos pagar reparaciones y se supone que lo compramos para transportar nuestros productos, pero no es así porque ya no tenemos nada que vender, gracias a la apertura económica...".

La modernidad de la diferencia

Lejos de caer en la imagen idílica del indígena aislado en la selva, subsistiendo con una economía autárquica y negando la modernidad, el análisis de Jaime Jumí habla más de exclusiones que del 'buen indígena' primitivo y, por tanto, puro. El problema no es la modernidad, sino la exclusión que genera cuando no tiende puentes para que todas las comunidades puedan beneficiarse.

El desarrollo es una cadena frágil en la que la falta o el astillamiento de un solo eslabón rompe las conexiones.

La modernidad es un concepto ligado de manera inequívoca a Occidente y a sus pensadores. Igual ocurre con la postmodernidad. Y Latinoamérica suele ir enganchada en un vagón trasero en estos modelos, tratando de buscar su sitio en ese puzle de terminologías estandarizadas. Marshall Sahlins, cuando se refiere a la relación entre indígenas y modernidad, apunta la posibilidad de que los modelos sean posibles, pero múltiples al mismo tiempo. "El problema es que los pueblos (indígenas) no están resistiendo las tecnologías y las ventajas de la modernización y son particularmente tímidos para entablar las relaciones capitalistas exigidas para adquirirlas. Más bien lo que ellos están buscando es la indigenización de la modernidad, su propio espacio cultural en este esquema global de las cosas". O dicho de otra manera, "la similitud es una condición necesaria de la diferencia". Si todos compartimos el modelo de la modernidad, o del desarrollo capitalista, pero permitimos las diferencias de interpretación y, fundamentalmente, de aplicación, la convivencia es posible.

Los líderes indígenas que he conocido, políticos y espirituales, no rechazan la 'modernización' de sus comunidades. Es más, la exigen, pero también saben que la única manera en que quieren la receta de la modernidad es aquella que ellos mismos se receten con las necesarias transferencias de conocimiento y tecnología de las sociedades occidentales (que tienen la obligación ética, universal y humana de compartir los avances científicos, tecnológicos y académicos con el resto de la Humanidad). No se trata pues de incluir al indígena, sino de no excluirlo, de permitirle

la diferencia. Y la diferencia marca diferentes prioridades. “Muchos que no somos profesionales, pero que sí escuchamos y sí entendemos, vemos cómo se hace el manejo de los recursos naturales, económicos y no nos gusta. Nuestra gente va despertando, y al despertar, ve las necesidades. En el campo tiene que haber ayudas como las que pide nuestra gente”, me insiste Jaime. Le pido que me explique por qué es diferente la ayuda que ellos piden a la que le ofrecen los blancos. “Por ejemplo, nosotros no queremos motosierra, no queremos carro o carreteras, porque eso destruye. Si la carretera entra a nuestro resguardo, eso destruye. Los blancos ven el mundo distinto y su poder es la plata, y para ellos una carretera trae plata. Para nosotros es daño. Y es daño porque nosotros no pensamos en vivir hoy no más. Nuestra función es asegurar la vida. Llevamos quinientos y pico de años en esto y no nos han podido acabar. Pero sí queremos ayuda para progresar. Queremos escuelas, pero con etnoeducación; queremos centros de salud, pero que incluyan nuestra tradición, queremos tecnología, pero para nuestros fines, que son distintos a los suyos”.

La libertad, pienso al escucharlo, puede consistir simplemente en poder ser diferente desde la similitud. Es la tranquilidad de saber que aquellas cosas fundamentales de nuestra identidad que los otros ven como anécdotas se convierten en algo digno, a respetar. La libertad, me dice Jaime mientras yo me pierdo en mis propios cerros, “es bonita”. ¿Bonita? “Sí, en este mundo tan complicadito la libertad es bonita, la libertad es como cuando yo tenía 13 años. Era la paz. Nosotros nos íbamos a un río a pescar con anzuelo, con lanza o con las manos. Cogíamos un pescado que se llama guacuco y allá hacíamos un fogón en la playa,

cocinábamos. De pronto nos íbamos al monte. Nadie nos decía nada, a nadie veíamos, sólo veíamos a las garzas, los pájaros, los peces. Esa libertad que teníamos en el río Atrato, cuando íbamos de Opogadó a Bojayá o de Bojayá a Quibdó y nos encontrábamos zainos, micos o al tigre calentándose junto a un palo (árbol)". Cambia el rostro, cambia el verbo, cambia el clima. "Ahora el tigre que veíamos se ha convertido en paramilitar, el puercomanao se convirtió en ejército y el mico se convirtió en guerrilla. Nuestro sueño ya no es completo. Ahora estamos intranquilos, si oímos un palo caerse pensamos que es una mina quiebrapatas (antipersona) que ha reventado. Y el sueño para nosotros es muy importante, porque en el sueño los espíritus se relacionan con otros espíritus. Ustedes sueñan menos, duermen pero no sueñan como nosotros".

El sueño de Jaime y mi sueño se han interrumpido. La conversación sobre nosotros, los blancos, salpicada todo el tiempo de ellos, los indígenas, nos introducía en un ambiente de convivencia posible. Yo soy en parte por el otro y el otro no es sin mi. De súbito, irrumpió la violencia, intermediaria de los hombres, final del ser humano. Y Jaime ya no recuerda el río como era, ni a su madre cuando le enseñaba a ser quien es, ni a su padre, el yerbatero que le mostró la sabiduría de la cura. La violencia que en Colombia se traduce en guerra, como en otros 30 puntos del planeta, y la guerra que niega los sueños. "Nosotros hace tiempo que dejamos de guerrear, porque no nos llevó a ningún sitio. Pero entre ustedes, entre los blancos, la guerra sigue".

¿Y cuándo va a acabar? "La guerra no se acabará nunca entre ustedes, porque los blancos mataron a su Dios. No sé cuando, pero sí sé que lo mataron, lo cogieron y lo clavaron en una cruz. Yo siempre me

he hecho esa pregunta ¿dónde fue que participó el emberá en esa matanza?, ¿dónde ayudó el indígena?, ¿dónde tenía la boroquera (cerbatana) apuntando para acabar la vida del Ankoré. Los blancos mataron a su Ankoré, por eso las guerras no se acabarán... se pueden calmar, pero vuelven otra vez. Ese es el castigo que dejó mi Ankoré a esos señores blancos".

"Nosotros vamos a seguir siendo indígenas porque nosotros sí tenemos a nuestro Ankoré vivito. Ankoré nos dejó en las cabeceras de los ríos y nos dijo: 'hasta aquí los dejo, pero cuando tengan algún problema, estaré para defenderlos'. Alguno, locamente, piensa sólo en lo que recibe y dice que Dios no existe. También lo dicen con mucha influencia de la iglesia [católica], esa que nos dijo que si no nos bautizábamos éramos hijos del diablo. Yo pregunto a todos esos miles del ejército que andan con armas en la mano, matándose unos a otros, miles de la guerrilla que andan matándose unos a otros, miles de paramilitares en lo mismo quiere decir entonces que esa gente no se ha bautizado... porque yo pienso que son como hijos del diablo. Cómo se atreven a matarse los unos con los otros sin sentir nada. Ahí está, yo diría la mentira que nos entregaron los curitas de antes. No los de ahora, que hay unos curitas por ahí bien berracos (valientes), camellando (trabajando) duro". –Carlos Fuentes, hablando de su país pero en un texto extrapolable a toda Latinoamérica, plantea algo que explica la inteligente aplicación del lenguaje por parte de Jumí: "(...) el genio mexicano de convertir todas las palabras en diminutivos, acariciándolas, nutriéndolas, encantándolas, dándoles tratos de niñas, descubriendo el placer erótico de cada vocablo. (...) Los diminutivos (...) son una forma de defensa contra la arrogancia del poderoso.

Fingen cortesía y sumisión ante la autoridad, anestesian contra al arrogante".–

La teoría de Jaime podría parecer un intento de mostrar la superioridad moral o religiosa de los indígenas. En el fondo no se aleja de la realidad, ni del pensamiento crítico europeo. El catolicismo nos ha hecho cargar una cruz desde hace siglos. Nosotros somos los sustitutos de Cristo en aquel calvario que elevamos a programa de *prime time*. La culpa corroe a los que se creen este discurso y provoca odios atávicos y genéticos. El odio al judío por, según algunas lecturas bíblicas intencionadas, entregar por decisión del Sanedrín a Cristo a la muerte. El odio al árabe, desde las sacrosantas Cruzadas, por impío, por suponer su imperio una amenaza a nuestro imperio en la tierra y su profeta, un competidor desleal a nuestro profeta. El odio al indígena por ocupar la tierra prometida, por resistirse a ser un inquilino en su propia casa y por mostrar de manera descarada una libertad tropical que turbaba a nuestros sobrios, rancios y sucios castellanos. El odio al pobre, porque de él será el reino de los cielos y por tanto, la carrera denodada por conseguir la riqueza en la tierra ya que luego tocará quemarse en los infiernos. El odio y la culpa (dos caras de una moneda de muchas caras) como motor de la humanidad. ¿Quién mató a nuestro ankoré, al ankoré de los blancos? Quizá nos convertimos desde aquel parricidio en unos vengadores universales que castigamos al otro antes de mirarnos en el espejo y descubrir que, quizá, como sospecha este aprendiz de jaibaná, lo matamos nosotros.

Los marrons y la fiebre del oro

Encuentro con África en el norte de la Suramérica invisible

A mediados del siglo XVIII la fiebre tenía sabor a azúcar y textura de algodón. Y cientos, miles de africanos esclavizados lograron pasar la calentura escapando a las selvas de Surinam, fundando comunidades cimarronas donde mantuvieron costumbres, idioma y dignidad. Pero hoy, casi 300 años después, la ambición de materias primas y la fiebre del oro puede acabar con una cultura única en Suramérica. Las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos o los esfuerzos de las organizaciones o las autoridades de los *maroons* (cimarrones), que representan a unas 30 000 personas, no han logrado parar a multinacionales ni a garimpeiros.

Nieuw Koffekamp es una comunidad cimarrona que nació de un desplazamiento. Sus habitantes nacieron en Kofeekamp, un pueblo situado en el río Surinam que fue inundado por la represa de Brokopondo, construida en los sesenta para dar energía a la inmensa refinería de aluminio que respira –y contamina- a las afueras de Paramaribo, la capital de Surinam.

El señor Woudman es el hombre más anciano de Nieuw Koffekamp. A sus 89 años tiene la memoria

intacta y en su cuerpo mantiene la herencia africana que los cimarrones cuidan con celo. Es descendiente de los Aluku, uno de los seis grupos de *maroons* que escaparon de la esclavitud antes de que la abolición fuera una tema de debate y que en las selvas de Surinam supieron mantener viva África y mantenerse vivos ellos. Como Aluku, habla una mezcla para mi incomprensible de Taki-Taki (la lengua *maroon*), términos africanos y algo de holandés. Mister Woudman, junto a otros 400 comuneros, llegó acá en 1969 y, a pesar de las dificultades y de la ausencia de compensaciones por el desplazamiento forzado, organizó una nueva villa *maroon*. Hoy, Nieuw Koffekamp ha quedado en el centro de una concesión minera de 17 000 hectáreas explotada por la multinacional canadiense IAM Gold.

Vivir dentro de la mina Rosabel está matando a esta comunidad. La empresa IAM Gold no les permite cultivar (como hacían tradicionalmente), ha contaminado los riachuelos de los que bebían y donde lavaban, y ha impuesto los espejitos de los pírricos salarios para torcer el brazo a los resistentes. Pero estas tierras están minadas por el oro. "Debajo de la iglesia hay tremendo filón", asegura el señor Woudman. No es de extrañar. Alrededor de la comunidad se abren varios campamentos de minería ilegal. Jóvenes de Nieuw Koffekamp, junto a garimpeiros brasileños y buscavidas de otras partes del país, arañan la tierra en busca de oro y la contaminan con el mercurio que se utiliza en el proceso artesanal.

Puedo entrar a uno de ellos donde unos 400 hombres arrancan sin permiso el metal dentro de los terrenos de la concesión. La última vez que la empresa trató de echarlos, con la ayuda de la Policía, la cosa

terminó a bala y con heridos. El negocio es suficientemente bueno como para dejarlo sin más.

Acompañado por algunos activistas *maroons*, tomo un camino cerrado de la selva que después de unos 800 metros se convierte en el suburbio de algo que aún no puedo intuir. Los mineros no están felices con nuestra presencia. "Seguro que ven lo que quieren y luego mienten por ahí". El ambiente no es como para sacar una cámara y mis compañeros coyunturales de ruta me hacen prometer que no lo haré. "Nos jugamos algo más que una discusión", me advierte una de ellas.

Así hago, solo miro. Unas veinte chozas con techo plástico ocultan hamacas y hombres dormitando con un ojo abierto, con muy poca ropa, con ninguna sonrisa. En el cambuche mejor construido hay varias mujeres. Unas mantienen la tienda (donde no hay moneda sino pepitas), otras… otras han venido a cobrar en oro su cuerpo. Es el universo particular de los campamentos. Nada para asustarse, nada de lo que alegrarse.

Aquí hay incluso tres palas mecánicas que arrancan la tierra de los montículos para luego encharcarla y procesarla. A partir de ahí todo artesanal, las bateas, las manos, el mercurio, la contaminación de todo. De todos.

No llevamos más de 10 minutos en el campamento, pero todas las miradas que se ven (y las que no se ven) aconsejan que nos vayamos. El ambiente no es para visitas. En el camino de vuelta nos topamos con varios jóvenes que acarrean combustible (también ilegal, por supuesto) y al entrar al pueblo, cuatro muchachos que hoy no trabajan tienen prendido a todo volumen un equipo de sonido que vale bastante más que la mínima casa de madera en la que lo alojan.

En un país donde un trabajo no cualificado se paga a 90 dólares, recibir 50 dólares por cada gramo de oro te puede hacer un pequeño triunfador. Aunque cada gramo se lleve parte de tu vida. El mercado internacional del oro es de los beneficiados por la crisis y el precio actual de la onza (unos 1.900 dólares) ha provocado un calenturón que va más allá de una fiebre convencional.

Mister Woudman dice que la cosa es así, que ni tan mal están. Las autoridades tradicionales *maroons* han convencido a los jóvenes de la comunidad que trabajan en la minería ilegal que pongan un pequeño porcentaje para el procomún y ese dinero ya ha permitido construir una sala de reuniones, un centro deportivo y algunas otras mejoras. La compañía IAM Gold, mientras, trata de comprar a la comunidad con la construcción de un dispensario (en el que no hay médico) y una nueva escuela. El Estado, sólo recoge las regalías (el 30% de los ingresos de Surinam proviene de la minería).

Territorio y supervivencia

"El daño es profundo", explica Renatha Simson, de la organización de Derechos Humanos Moiwana (el nombre de la población donde 35 civiles murieron en una masacre perpetrada por el Ejército en 1986). "Los jóvenes, ahora, empiezan a ver sólo dinero y trabajan como empleados de las empresas o como mineros ilegales recibiendo salarios bajos pero que les permite 'occidentalizarse'. La conclusión es que si los *maroons* perdemos el sentido de comunidad, 100% ligado al territorio, estamos condenados a desaparecer".

El basia (asistente de la máxima autoridad tradicional cimarrón) de la comunidad de Lebidoti me cuenta cómo los garimpeiros han "construido algo parecido a una ciudad en Stonkampoe", en las montañas, al sur del inmenso lago Blommestein, a muchas horas de camino de la carretera que se diluye en el interior del país. Los mineros "ilegales" vienen luego a Paramaribo a vender el oro en pequeñas cantidades y se genera un círculo de lavado de dinero que es palpable en toda la ciudad: casinos en cada esquina, unas inmensas casas de cambio de divisas en un país que, en teoría, es una isla económicamente hablando, tráfico ilegal de combustible hacia la selva, comercio para esos campamentos conocidos pero no reconocidos.

El oro ilegal es comprado en establecimientos supuestamente legales que terminan de procesarlo en pequeñas "cocinas" ilegales que utilizan mercurio y contaminan la ciudad. Si no se sabe, se pasa de largo pero, en cuanto se conoce el sistema, insultan las decenas las chimeneas que escupen mercurio al aire para después mandar el oro a los dedos de los recién casados o a los cuellos de las y los consumidores.

"Todo por el dinero", reza un cartel en un autobús... y así es. El mercado suntuoso del oro arruina la salud y la vida de los pueblos del Sur. Aquí, en Surinam, las comunidades *maroons* y los indígenas son desplazados del oro; el país, de algún modo, es un rehén de la minería (al oro hay que sumar el aluminio).

Antonhy, un joven creole que me invita a una cerveza, define la selva que cubre el 90% de este país como "un gran centro comercial". "Si uno ve el mapa, es todo verde, pero, si uno se interna, está llena de ca-

minos ilegales, de gente llevando y trayendo cosas, de comerciantes ilegales, de garimpeiros. Es un desastre".

El ¿triunfo? de los Saramaka

Los Saramaka, otra de las nacionalidades cimarronas de Surinam, saben desde hace tiempo que la defensa del territorio es la clave de su supervivencia. Por eso, ante la sordera del Gobierno nacional, la Asociación de Autoridades de Saramaka (ASA, por sus siglas en inglés), acudió a la Corte Interamericana de Derechos Humanos y logró en noviembre 2007 una sentencia a su favor que obligaba al Estado a reconocer sus derechos sobre el territorio y a parar las concesiones inconsultas a madereros y mineras.

El joven abogado, y ahora parlamentario, Hugo Jabini junto a Wanze Eduards, kabtani (o capitán, máxima autoridad tradicional) de la comunidad de Pikin Slee y de otros 36 territorios *maroons*, fueron los impulsores de esta iniciativa que, además, supuso la organización de los diferentes territorios alrededor de ASA. Ese trabajo les valió el Goldman Prize 2009, el conocido como premio Nobel alternativo de Medio Ambiente, pero Jabini reconoce que ahora, cuatro años después de la sentencia, está "frustrado". "Fue una aparente victoria, pero no ha pasado nada". El actual gobierno, que arrancó en 2010 y que está encabezado por Desi Bouterse, condenado por narcotráfico y asesinato en Holanda, se deshizo del compromiso del Estado de Surinam, que en 2008 se comprometió a ejecutar la sentencia de la Corte.

Las razones no parecen secretas. Un 25% de las finanzas públicas de Surinam dependen de las regalías de las concesiones mineras. En el caso de las

explotaciones ilegales, ante las que las autoridades se hacen las despistadas, parece una buena válvula de escape a la pobreza que carcome al 70% de la población, según estimaciones de Naciones Unidas. Por eso no hay interés en modificar la Constitución y dar título de propiedad comunitaria a los cimarrones o a los indígenas, que enfrentan los mismos problemas. "La Constitución de Surinam no reconoce la propiedad tradicional así que las comunidades no tienen ni un papel que diga que esas tierras son suyas. Por ley, en este país, toda tierra sin un título de propiedad pertenece al Estado y, por tanto, el Gobierno puede hacer –y hace– lo que quiera con ellas", termina Jabini.

El país que se desconoce

Encuentro con un territorio tan desconocido como simbólico

Viajar es siempre aprendizaje o constatación de hechos. Corría el año 2007 y debía llegar a Trinidad y Tobago, país independizado del Reino Unido en 1962 y en cuya composición demográfica priman los afrodescendientes (39%) y los indodescendientes (40%). Es decir, un resumen de las consecuencias del colonialismo y del esclavismo necesario para la muy rentable industria de la caña de azúcar y del tabaco explotada por los invasores europeos.

Mi recorrido era extraño. No había en aquel entonces conexión directa aérea entre Panamá, donde yo residía, y Puerto España, la capital trinitense. Por eso había que dar la vuelta obligada por el neo-imperio estadounidense y poner pie en la auto-exiliada Miami. No iba solo. Viajaba con un conocido presentador de televisión y actor panameño, afro-mestizo, de rasgos delgados y elegantes, de vestimenta suburbana, de humor desbordante. En Miami vivimos –vivió– los estragos de la sospecha étnica a la que Estados Unidos somete hasta a las moscas. Yo soy blanco, muy blanco, y mi aspecto de noreuropeo, a pesar de proceder de

una vieja taifa de al-Ándalus, supone un salvoconducto en la mayoría de fronteras del Norte Global. Así que le prometí a mi acompañante –en un estúpido intento de compensación– que al poner el pie en el aeropuerto de Piarco, sería yo el que pagaría por mi color de piel.

No fue así. Los agentes de migración afrodescendientes de Piarco la volvieron a tomar con él. Yo, representante simbólico de la explotación y la colonia, pasé el control de entrada sin más distracción que la preocupación por mi compañero de viaje.

No somos iguales. Así nos lo recuerdan las fronteras que se autoproclaman diluidas con la globalización. Así acontece dentro de las fronteras nacionales inventadas en los procesos de las independencias americanas.

Ni siquiera dentro de esas fronteras somos equivalentes en derechos o en padecimientos. Eso pensé cuando vi llegar a Celestino Mariano al punto de reunión de los líderes y lideresas Ngäbe que preparaban una marcha a la capital de Panamá, en Quebrada Guabo. El lugar le debía traer muchos recuerdos. Se trataba de las viejas instalaciones de una empresa minera tomada por la comunidad a fuego, por orden de Mariano, cuando ejercía como máxima autoridad Ngäbe de su región. Su bando le costó caro: una causa falsa por violación a una menor que se descubrió trucha cuando ya el joven Celestino había soportado un par de años de cárcel en condiciones infrahumanas.

"Yo apoyo todos los procesos de los compañeros, las marchas, las protestas, la no violencia y eso… pero entre usted y yo… nunca nos hacen caso hasta que no les hacemos daño". Celestino llegaba a participar callando en esta reunión y lo hacía después de caminar doce horas por estas montañas peladas de

árboles y de posibilidades. Mucho más allá, en una comunidad llamada Guacamaya (distrito Müna), se encuentra, según los fríos datos del Ministerio de Economía del país, la comunidad más pobre de Panamá. También es la más igualitaria según el coeficiente de Gini (una de las herramientas inventadas por la ONU para poder medir lo evidente). En Guacamaya no hay nadie rico y la pobreza es un elemento relativo. Duermo en una de las casas tradicionales, con las brasas de la cocina aún iluminando la noche cerrada, encaramado a la hamaca junto a la familia que se da calor encima de una pequeña plataforma de caña. Lo que se siente acá no es la pobreza (esa que gusta tanto a los expertos), sino la exclusión.

No se quejan los habitantes de esta pequeña comunidad del aislamiento físico, ni de la falta de cosas. Ellos hacen el camino que los une a Llano Ñopo, cabecera con algunas comodidades extras, más conectada al fin y al cabo. Tardan unas cinco horas en hacerlo (en mis pies se multiplican por dos). El problema es el ninguneo de un Estado que construye un puesto de salud y ni lo dota de material, ni forma a nadie de la comunidad para que lo atienda; que tiene una escuela, pero manda profesores mestizos que ni quieren estar ahí, ni pueden enseñar algo útil a estos niños ngäbe; que les da una 'ayuda', de esas condicionadas a que las mujeres vayan al médico y a que los menores vayan a la escuela, pero cuando llegan al centro de salud de Llano Ñopo no hay médico y en la escuela no suele haber maestros a partir del jueves de cada semana.

Café Ngäbe

El abismo racista se abre a mis pies de forma permanente. Los Ngäbe y los Buglé viajan fuera de su territorio para trabajar como temporeros del café en fincas de Panamá y Costa Rica, para hacer la plata con la que comprar luego lo que ellos ya no producen. El sistema es perverso. Camino las barracas de los recolectores de café camino a Río Sereno, en una de las fronteras intermedias y abandonadas entre ambos países, también las que rodean el 'elegante' pueblo de Boquete (ya casi un enclave de pensionados estadounidenses y canadienses dentro del país). Las pocas ropas tendidas al sol, los muchos niños sin jugar, ayudando a los padres y madres que se dejan la espalda para llenar latas de café que les pagan como si su peso fuera aire... El racismo en el centro urbano cuando los indígenas beben alcohol, el racismo que segrega de forma 'natural', ya no por ley, a los blancos que entramos a los restaurantes de otros blancos y a los indígenas que se apeñuscan a la puerta de una tienda propiedad de un chino que tampoco pisa los establecimientos para blancos o para los que tienen el dinero –que a veces parece lo mismo–.

Los indígenas aparecen en los pósters turísticos que muestra esta vidriera que ofrece excursiones apasionantes o visitas a las fincas del café, donde los turistas visten batas blancas y guantes para no contaminar lo que han recogido las manos ajadas de los jornaleros y las jornaleras. Los indígenas son útiles, no son gente. En la mera frontera de Río Sereno, donde pequeños establecimientos de madera ofrecen dulces, costura de ropa o trámites legales que casi nadie entiende, trato de hablar con algunas de las familias que cruzan con la cabeza hundida en el pecho y esa

no-velocidad tan difícil de comprender por los que tenemos prisa en hablar y en obtener respuestas. Es difícil, es casi imposible. Unas sílabas para explicar que en Costa Rica los tratan un poquito mejor, que la lata que pesa lo mismo vale un poquito más, que los barracones son más decentes, que no se sienten tan ninguneados.

Las equivalencias al este

He caminado esta nación de centro a este hasta volver al oeste y lo he hecho varias veces. La historia se repite en un país que presume de ser "crisol de razas". Y ya hace tiempo que sé que eso no existe. Pasa lo mismo en Londres, donde presumen de ser el *meeting pot* de Europa o en el Nueva York que contonea su diversidad humana como si fuera una comunidad de hermanos y hermanas que construyen aquel sueño peliculero del nuevo mundo. En Londres o en Nueva York se vive en compartimentos estancos y sólo el metro –al igual que en París o en Lisboa– une por unos instantes móviles a quienes están destinados a vivir en mundos paralelos separados por fronteras simbólicas: los inmigrantes asiáticos, africanos o latinoamericanos y los afrodescendientes pobres en las mínimas cocinas sin ventilación, los euro-occidentales (sean del color que sean si tiene capacidad adquisitiva) en la bonita mesa del comedor de un bistró al pie de Montmartre o en el *lounge* copero del East Village.

No hay crisol de razas, al igual que no hay razas. Hay discriminación racial, hay desprecio, hay invisibilización. "¿Nosotros también seremos panameños?". La pregunta retórica se la hace Pilacho, el líder

de Cocalito, una pequeñísima comunidad Waunnan en el Pacífico panameño, la última antes de la compleja frontera con Colombia. Acá el pescado es fresco y su grasa se cocina con fuego de verdad y acá podrían vivir bastante bien si no fuera porque son sospechosos: indígenas y en una zona por la que pasa la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc). La última vez que visito la comunidad, las partes bajas de los tambos están llenos de soldados de un país que dice no tener Ejército. Están armados hasta los dientes con armamento de guerra y visten de camuflaje. Es peor cuando Pilacho me pide orgulloso que lo acompañe a conocer la nueva escuela que les han construido después de décadas de reclamos. El porche de la miniescuela de una sola aula está lleno de militares que dicen no ser militares y que limpian las armas sobre la mesa que debería servir para que los pequeños dibujen o coman.

Cuando le planteo al oficial al cargo que está violando el marco del Derecho Internacional Humanitario, la única respuesta que recibo es la amenaza y el fichaje.

No es de extrañar en esta zona se vive un estado de excepción no declarado (todo es virtual por estos rincones del mundo que no salen en las noticias) porque el autodenominado Servicio Nacional de Fronteras (Senafront) actúa como autoridad policial, judicial y migratoria. Todo depende de ellos, su presencia es imposible de obviar. "Aquí los niños ya no dibujan paisajes, pintan fusiles porque crecen rodeados de policías armados hasta los dientes", se lamenta Germán Torres.

Germán, como buena parte de la población de Jaqué, la cabecera de esta zona del Darién panameño,

es afrodescendiente. Otra condena en esta América de servidumbres acumuladas y de resistencias ignoradas. Abid Alvarado, uno de los personajes que han tratado de ayudar a construir la convivencia entre afrodescendientes, refugiados colombianos huidos del conflicto armado e indígenas, sólo repite: "Nosotros no nos merecemos esto". Y no. No se lo merecen.

Pero los encargados de pensar en esta zona y de decidir qué se merecen y qué no, son funcionarios del Gobierno que raras veces salen de la capital. Para ellos, esto es otro planeta: el de los 'holgazanes' y 'peligrosos' afros y a los 'vagos' y 'tozudos' indígenas. Estas categorías están vivas en el país y si estos 'objetos' de la pobreza que alteran las buenas estadísticas de Panamá no coinciden con este imaginario, entonces la cosa es peor.

El pueblo que no se arrodilla

Eso pasa con los Guna. Este pueblo originario es tan terco y ejerce su autodeterminación de tal forma que, por decidir, decide hasta cambiarse el nombre. No es un capricho. Una comisión de estudio (la de Educación Bilingüe Intercultural) ha revisado el camino de la colonialidad de su propia lengua y ha detectado que el castellano había alterado demasiado la fonología de su propio idioma. La conclusión fue que el alfabeto Guna tiene 15 letras (a, b, d, e, g, i, l, m, n, o, r, s, u w, y) y entre estas no figura la K que hasta 2010 daba nombre a los Kuna y a Kuna Yala, su territorio.

Los Guna le 'regalaron el nombre al continente (Abya Yala) y son un ejemplo de resistencia activa. Muchos de ellos recuperaron su nombre indígena para sustituir al católico que les fue impuesto en las

colonizaciones. Muchos de ellos lo hicieron de forma ritual, durante las luchas en los años 70 del pasado siglo para evitar la construcción de la represa de Bayano[1]. Allá recuperó su nombre Inawinapi, hasta ese día Cebaldo de León. Inawinapi, escritor y pensador Guna, defiende la sabiduría de los suyos, los actos de libertad... Formó parte del Movimiento de la Juventud Kuna (MJK) en su nacimiento y, ahora, pasadas las décadas, defiende un concepto de las raíces más cerca del aire que de la tierra: "Yo no tengo raíces sino alas. Los árboles tienen raíces y no se mueven. Creo que romantizar lo indígena nos hace daño. Ser indígena no es ser verde. Por eso yo no creo que el cabello o la nariz pueda ser nuestro pasaporte. Creo en el mestizaje como biodiversidad".

Los Gunas molestan en Panamá. Son, quizá de lejos, el pueblo más despreciado por los mestizos y por los blancos. Son, quizá, el que más los ha retado y el que ha mantenido con más terquedad su autonomía territorial, política y cultural. Fueron los primeros en lograr el reconocimiento territorial, primero frente a Colombia (en 1870 con Tulenega), después ante Panamá (en 1938, después de una sangrienta revuelta en 1925).

Este pueblo se preocupó en formar a su gente en las profesiones occidentales que fueran de utilidad para la comunidad. Por eso tiene maestros y maestras, abogadas, antropólogos. Este camino, en lugar de provocar la aculturización, ha servido para defender los intereses del Congreso General Guna, la máxima auto-

1 En diciembre de 2014, 42 años después del conflicto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos condenó al estado de Panamá por violación de los derechos a la propiedad colectiva y a la protección jurídica de las comunidades Guna afectadas por la represa de Bayano.

ridad de este territorio paradisíaco conformada por los sailas (autoridades locales) de cada isla o comunidad.

Camino por Guna Yala, lo hago en bote, a pie y constato que el capitalismo puede lo que no puede la política o los ejércitos. La monetarización de las comunidades ha hecho más daño que todos los intentos de los misioneros católicos o protestantes. la economía de trueque que había permitido sortear todas las crisis en las tierras de los Gunas casi ha desaparecido y muchos jóvenes juegan a no ser lo que son, convencidos por la ciudad occidental, la televisión y los 'espejitos' del llamado "desarrollo". El narcotráfico, una manifestación más o uno de los proyectos industriales del capitalismo tardío, está haciendo el resto porque Guna Yala goza de la bendición del mar y de la condena de ser paso de la cocaína, que va remontando el Atlántico camino al desovadero de Estados Unidos.

El autodesconocimiento

El imaginario que un panameño medio, urbano, occidental u occidentalizado tiene de los afrodescendientes o de los indígenas se construye desde la escuela o desde los medios de comunicación y los discursos que éstos re-producen. No es que Panamá sea diferente, es que me parece un buen ejemplo (muy desconocido).

Los discursos mediáticos solo muestran "lo indígena" desde la victimización: pobres, desnutridos, mendicantes, animalizados en la violencia, descritos como seres ingenuos incapaces de lidiar con la modernidad. No es muy diferente con lo afro.

Mejor es ensalzar los modelos extranjeros, tratar de ser "como el primer mundo" (ese es el lema de casi todos los gobiernos), instalarse en el *spangli-*

sh en la lógica cotidiana y estudiar chino para poder competir en un mercado globalizado, tomar distancia meteórica respecto a lo propio. El origen –que no por serlo tiene patente de corso, ni obliga a rechazar el proceso de construcción de una identidad mestiza fruto de los siglos de colonización y posterior re-construcción en las repúblicas independientes– es negado como quien niega a la madre violada o al padre abusador y ausente. Lo ajeno, casi siempre, molesta cuando reta, cuando supone mirarse al espejo. En el caso de lo indígena y de la afrodiáspora es el espejo interno, el del origen que se considera vergonzoso porque el discurso de la historia hegemónica nos ha enseñado que son inferiores, que nuestra madre, en el mejor de los casos, fue una ingenua no civilizada que se dejó abusar y preñar por un conquistador violento pero, en todos los casos, "superior".

Caminando se aprende de esto, pero es que la mayoría de la Panamá que sí importa no ha pisado jamás un territorio indígena o una comunidad afrodescendiente de Bocas del Toro o Darién (exceptuando la visita "turística" a 'San Blas' que es como denominan a Guna Yala o a las cuatro calles turísticas del archipiélago de Bocas del Toro). Por tanto, no pueden conocer la dureza de la vida en estos territorios, lo difícil que es hacer parir a la tierra, comercializar los productos, criar sanos a los hijos, morar en una vivienda decente… Vivir sin plata en una sociedad hiperconsumista como la panameña no es fácil, es la odisea de estos *homo sacer* (seres prescindibles para la mayoría, cuya muerte no tiene repercusiones jurídicas ni sociales).

En los últimos 20 años se han sancionado constitucionalmente algunos derechos de los pueblos originarios y en el último y desastroso censo de

2010 se trató de reconocer la existencia de los afrodescendientes. La demarcación y reconocimiento de las llamadas Comarcas se interpreta y vende como un avance en este sentido, aunque no correspondan con los denominados "territorios históricos o ancestrales", no hayan sido reconocidas las comarcas de todos los pueblos (quedaron fuera los Naso Tjër Dji y los Bri Bri), y la estructura de poder y justicia a su interior no respete la cosmovisión, ni las costumbres de sus habitantes. Técnicamente, ya no se pueden quejar los indígenas. Incluso, algunas voces consideran que se les ha "entregado" una parte demasiado grande del país. Sin embargo, hay que caminar para darse cuenta de que el reconocimiento legal, en la mayoría de los casos, ha sido una "trampa de oro". En las comarcas se sigue viviendo en condiciones infrahumanas, en muchos casos, con unas transferencias financieras exiguas, con un 'blanqueamiento' del liderazgo local y, ante todo, sin control sobre el subsuelo.

La buena noticia es que la resistencia nunca ha parado. Caminando, caminando y escuchando, he podido ver cómo el pueblo Ngäbe Buglé, el mayoritario de los originarios, se ha reconstruido y rearmado (y ha puesto en apuros al Gobierno en muchas ocasiones en los últimos años); cómo los Naso Tjër Dji, casi al borde de la extinción, están dando su última pelea en defensa de su territorio y tratan de perpetuar costumbres e idioma; cómo los afrodescendientes, hasta principios del siglo XXI, relegados a lo anecdótico y al Museo Afroantillano, han ganado un tremendo espacio político y cultural en el país Quizá Panamá es un buen ejemplo de casi todo: de la continuidad de prácticas racistas y coloniales, del avance del modelo neoliberal que genera "desechos humanos" entre los

más excluidos y de la gentrificación urbana empujada por el boom inmobiliario y el narcocapitalisto; pero también lo es en cuanto a la reconstrucción identitaria, la reinvención de los movimientos sociales y étnicos y la autodeterminación.

Cacao,
el refugio Hmong

Encuentro con los nadie
en el confinamiento colonial

Hay pueblos a los que la historia ha tratado –trata– especialmente mal. A la cabeza llegan rápidamente los kurdos, los palestinos o los saharauis, pero es difícil que en el primer conteo de memoria aparezcan los Hmong. También es posible que la mayoría de los espectadores no se fijaran demasiado en que la familia vecina de Clint Easwood en Gran Torino era del pueblo Hmong, un guiño cinematográfico que hizo existir por unos meses a los 180.000 hmong que viven en Estados Unidos.

Se puede hablar de una diáspora Hmong, un karma que dura décadas por haber caído en la trampa de la CIA en la lucha contra el comunismo en Asia y, desde su original Laos, haber formado un ejército paralelo de hasta 20.000 hombres, que terminó haciendo las misiones secretas más arriesgadas durante la guerra de Vietnam. Lo pagaron caro. De los 3 millones de hmong que vivían en Laos antes de 1975, cuando los comunistas tomaron el poder, se calcula que unos 200 mil salieron con vida y tuvieron que pasar un par de años hasta que Estados Unidos, Francia y otros países

occidentales 'responsables' del entuerto no se hicieron cargo de la mayoría de los supervivientes.

El grueso de los hmong está en Estados Unidos, pero en un punto perdido en el mapa selvático de Suramérica, en la única colonia europea que queda en tierra continental, Guayana Francesa, hay dos pueblos 100% hmong: Cacao y Javouhey.

Siong Txeo René llegó con 11 años a Cacao. Era 1977. "No había nada. Un pequeño embarcadero junto al río y todo lo demás selva". Pero no recuerda aquel momento con tristeza sino con la alegría de haber dejado los campos de refugiados en Tailandia, donde su familia llevaba dos años sobreviviendo. Un año después llegó Lynhiavu May Sy, su esposa, y en estas montañas suaves de calor infernal y tierra pobre en nutrientes hicieron una nueva comunidad de la que no quieren salir.

"¿Volver a Laos? Sólo de vacaciones. Es muy peligroso para nosotros, el gobierno comunista paga por que nos envenenen", cuenta Lynhiavu bajando la voz con cierto rumor de paranoia. Los hmong no son bienvenidos en Laos, es cierto. Y menos desde que en junio de 2007 Estados Unidos detuviera en su territorio al general Vang Pao, furibundo anticomunista y aún un personaje entre los hmong de Cacao. Vang Pao tenía un cargamento de armas y, si los rumores son ciertos, quería impulsar un golpe que sacara al Partido Comunista del poder en Vientiane.

La ayuda no es gratis

Vang Pao se fue a Estados Unidos, pero 500 de los hmongs refugiados en Tailandia (la mitad menores de edad) viajaron a Guayana Francesa donde les fueron

asignadas las tierras donde ahora está Cacao. Había ciertas condiciones. Francia les daba comida y ayuda para que trabajaran la tierra durante dos años y al cabo de ese tiempo los refugiados debían haber hecho de Cacao una comunidad autosuficiente. A pesar de que sonaba a trampa (las tierras selváticas son poco aptas para el cultivo), los hmong tumbaron árboles, en dos meses hicieron las primeras 50 precarias casas y se pusieron manos a la obra.

Le Chao fue un personaje clave en esta epopeya local. El que sigue siendo recordado como el primer ingeniero agrónomo hmong, y muy "orgullosamente cercano" al general Vang Pao, ayudó a que esta tierra diera fruto y ahora los hmong son conocidos en Guayana Francesa como los 'dueños' del mercado agrícola.

Los buenos resultados hicieron que Francia, poder colonial y 'tutor' de los refugiados asiáticos, permitiera poco después (en 1980) a los más jóvenes que replicaran la experiencia de Cacao en Javouhey. Y todavía ahora, los hmong de Guayana esperan que París autorice la creación de un tercer poblado –en Sant Elie– con miembros de su pueblo refugiados en Europa. "Incluso algunos hmong de Estados Unidos han venido por acá ante el rumor de que se levante la nueva comunidad". Ahora se calcula que son unos 3 000 hmong los que viven en Guayana.

Rareza geopolítica

Igual que aterrizaron cómo extraterrestres en esta tierra de lanzamientos espaciales, mayoría afrodescendiente y poder blanco, los hmongs siguen siendo una rareza. El transporte público no entra a Cacao, a pesar de estar a sólo 12 kilómetros pavimentados de la

única carretera principal de Guayana Francesa. Sólo algunos inmigrantes brasileños han penetrado en su mundo para hacer trabajos agrícolas o mecánicos. Pero ellos sí han salido. Y les ha hecho daño.

"Los mejores estudiantes se van a la metrópoli. Allí suelen terminar sus carreras y no vuelven". Siong Txeo René sabe que su cultura agoniza en este trópico francés. No le quiere poner fecha de defunción, pero no cree que aguante dos generaciones más. "Tratamos de hablar en hmong con los hijos en la casa, y les contamos de la guerra, de los campos de refugiados, del sufrimiento de nuestro pueblo, pero es muy difícil luchar contra la cultura francesa dominante: el idioma, la televisión, la escuela...".

Los pocos turistas que recalan por Cacao lo hacen, precisamente, buscando la excepción cultural. En Cayena, la capital, los llaman los "laosianos" (paradoja para un pueblo maldito en Laos) o los mongos. Los ven los martes cuando ocupan el espacio del mercado público para vender cítricos, verduras y algunas frutas a precio de Guayana Francesa, es decir: caras. A las 3 de la tarde, la carretera que une Cayena con Cacao se convierte en una tour de furgonetas hmong de regreso a casa. La mayoría de la producción agrícola de este territorio donde no se produce casi nada es cosa de hmong y sólo algunas comunidades chinas de la zona costera compiten con el cultivo de arroz.

Estos exiliados a eternidad mantienen los rasgos físicos y en el Loto de Asia, el pequeño y amable restaurante de Sionx Txeo y Ly en Cacao, la mujer se empeña en vender joyería y vestidos tradicionales Hmong, que chocan con la occidentalidad de los maniquís que los portan y con el resto del entorno. Ly asegura que sigue cosiendo los vestidos, más que

para venderlos, para utilizarlos en la gran fiesta de su pueblo: el año nuevo. "Claro, que ahora tenemos dos años nuevos". Todo tiene su explicación. El año nuevo hmong siempre acontece en diciembre en función de los juegos de la luna, pero ese mes, en Guayana Francesa, es de los más lluviosos. Por eso, los hmong católicos y protestantes decidieron adelantar la celebración a octubre. Sin embargo, las 10 familias animistas que quedan en la comunidad, guardianas de la tradición y de las costumbres ancestrales, siguen bailando el nuevo año bajo la lluvia de diciembre.

Poco más parece que ocurra en Cacao, aunque la hija menor de Siong Txeo y de Lynhiavu May explica, en un español de colegio, que ella disfruta de la naturaleza y de los bailes que se organizan en el desproporcionado espacio cubierto que el Gobierno colonial francés inauguró en 2010. Lo demás: casas grandes llenas de aperos de trabajo agrícola, flores tropicales bien cuidadas, espacio para un mercado al que vienen a comprar intermediarios, una planta para tratamientos de agua y dos unidades escolares, una preescolar y otra para enseñanza primaria y secundaria obligatoria. Los murales de los más pequeños son, quizá, el resumen de esta rareza, de esta anomalía de la historia: campos trabajados por hmong, hombres tumbando selva, pero con tanques de guerra a la vista, un avión comercial sobrevolando y un marco de flores exóticas. Conforme crezcan, los recuerdos heredados se difuminarán en su adoptada francofonía.

La sensación en Cacao, además de la extrema tranquilidad y de la brutal naturaleza que la rodea, es de un lugar sin jóvenes. Muchos niños y muchos adultos por encima de los 40, pero poco adolescente. "Sólo siguen trabajando en la tierra los que son malos en la

escuela". La comunidad vive, como en toda la colonia, en la dicotomía: mantienen sus autoridades tradicionales (que no son legales), sigue casando a sus hijas a los 14 años (algo a lo que Francia hace la vista gorda y después legaliza), pero está bajo las leyes francesas, tienen pasaporte europeo y los que han nacido aquí sueñan con París y no con Vientiane.

Otras publicaciones sobre el debate constituyente en Ecuador y América Latina

Alberto Acosta y Esperanza Martínez, Editores

- *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*
  Autores varios
- *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad.*
  Autores varios
- *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*
  Eduardo Gudynas
- *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*
  Autores varios
- *Agua. Un derecho humano fundamental*
  Autores varios
- *Soberanías. Una lectura plural*
  Autores varios
- *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*
  Boaventura de Sousa Santos
- *Maldesarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*
  José María Tortosa
- *El neoconstitucionalismo transformador. El estado y el derecho en la Constitución de 2008*
  Ramiro Ávila Santamaría

- *La Naturaleza con Derechos.*
  De la filosofía a la política
  Autores varios
- *Economía social y solidaria*
  El trabajo antes que el capital
  José Luis Coraggio
- *Mercados de carbono*
  La neoliberalización del clima
  Larry Lohmann
- *Buen Vivir Sumak Kawsay*
  Una oportunidad para imaginar otros mundos
  Alberto Acosta
- *Transgénicos*
  Inconciencia de la ciencia
  Alberto Acosta y Esperanza Martínez
  (compiladores)
- *Descolonización y transición*
  Raúl Prada Alcoreza
- *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir:*
  Debates e interrogantes
  Koldo Unceta